أوراق فلسفية

كتاب غير دوري

العدد 6

الفلسفة الألمانية

(1)

ملفات حول:

كانط والمثالية الألمانية: شيلنج: شوبنهاور

هيجل.. وقراءات حول الفلسفة الهيجلية

نيتشه بين الفلسفة والتحليل النفسى

دراسات حول:

الفكر العربى المعاصر والفلسفة الألمانية

هشام شرابى بين نيتشه وهيدجر

عبدالغفار مكاوى بين الفلسفة والأدب

إمام عبدالفتاح إمام وهيجل

شارك فى هذا العدد

عادل ضاهر
إمام عبد الفتاح
هشام شرابى
أشرف منصور
جمال سليمان
أبويعرب المرزوقى

محسن الخونى
سيد محمد أحمد
أم الزين بنشيخة
حميد بن عزيزة
سرحان ذويب
سعاد حرب

عمرو أمين
عبد الغفار مكاوى
ماهر شفيق
عثمان الخشت
جمال مفرج
أحمد عبد الحليم



أوراق فلسفية

العدد السادس يوليو ٢٠٠٢

مراسلات التحرير : أحمد عبد الحليم عطية عمارة ١٨ مدينة أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة ، بجوار مدينة المبعوثين ، جيزة ، جمهورية مصر العربية تليفاكس ٧٣٤٦٩١٨

البريد الإليكتروني: AORAK PHALSAPHIA@YAHOO.COM

الطباعة والإخراج الفني مركز النيل للكمبيوتر COMPU.NIL طارق ثابت القاهرة

محتويات العدد

كانط والمثالية الألمانية

تحية إلى عبد الغفار مكاوي

هيجيل والهيجيلية في العربية

نيتشه والفكر العربي المعاصر

هذا العدد

[١]

يؤكد هذا العدد ، وصدوره أن الجهود الذاتية العربية قادرة حتى دون معاونة المؤسسات والمعاهد العلمية الرسمية - أن تستمر وتواصل عملها في ظل أصعب الظروف حتى تستطيع أن تحقق أهدافها في ثقافة عربية فلسفية بديلة ملتزمة . ومع هذا يظل الاهتمام بالفكر والثقافة هو آخر الاهتمامات في واقعنا العربي ، وجهود المؤسسات الثقافية الرسمية تظل احتفالية خاضعة للأنظمة ، مقابل الجهود غير الرسمية التي تسعى إلى بلورة رؤية نقدية بديلة تسهم في الارتقاء بالوعي العام والتأسيس للحداثة التي نرجوها.

كما يؤكد على الأهداف التي صدرت عنها "أوراق فلسفية" وهي قيم العقل والعلم والتنوير والديمقراطية وحقوق الإنسان وحرياته ، ونقد التبعية والدعوة إلى الحداثة ، وذلك لا يتم كما نعتقد إلا من خلال تحقيق عدد من الخطوات يهمنا منها بالنسبة لميدان عملنا ، التواصل المعرفي العربي بين العاملين في حقل الفلسفة ، اللذين لا يواجهون فقط صعوبات من خارج مجالهم ؛ رأي العامة في الفلسفة ، موقف الأنظمة منها ، بل وهذا هو الأخطر الخلاف بين العاملين في هذا الحقل ، بحيث أصبحت الذاتية ليست استبعاد الأخر بل تشويهه . وما تهدف إليه أوراق فلسفية هو تجاوز ذلك بإيجاد جماعة فلسفية عربية واعية كما يتضح من سعيها الأساسي من أجل تحقيق تواصل عربي انطلاقا من أن الثقافة تستطيع أن تتجاوز الحدود التي تصنعها السياسة ليس فقط بين الأقطار بل أيضا بين الأفكار.

[٢]

لقد قدمنا في أخر عددين ملفين كبيرين عن فيلسوفين فرنسيين هما : جيل دولوز ، وجان فرانسوا ليوتار وأستاذين عربيين من بلاد المغرب العربي هما : فتحي التريكي من تونس ، وعلي أومليل من المغرب وفي العددين التاليين نقدم ملفات متعددة حول الفلسفة الألمانية وحول أساتذة عرب جليم من المشرق ممن ساهموا في التعريف بالفلسفة الألمانية . التي لها دورها الكبير ، في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة والنقاشات الدائرة هذه الأيام بين فلاسفتها والفلاسفة الفرنسيين. لقد

ترجمت للعربيـة عدة كتب تمثل تطور تـاريخ الفلسفة الألمانيـة وهـي علـى التوالـي الزمني: كتاب كارل لوفيت ، من هيجل إلى نيتشه ويغطي فترة القـرن التاسـع عشـر ، والثاني كتاب بوبنر الفلسفة الألمانية ويغطي فترة القـرن العشـرين ثـم كتـاب مقاربـات في الحداثة ومـا بعد الحداثة ويغطـي التيـارات الأكثر معـاصرة خاصـة فـي العقديـن الأخيرين . كما قدمت ترجمة لبعض النصوص الأساسـية للفلاسـفة الألمـان ، كـانط ، وهيجل ، وفيشته ، ونيتشه ، وهيدجر ، وهابرماس وغيرهم.

[٣]

وقد تم الاتفاق على تقديـم هذيـن المجلديـن فـي الفلسـفة الألمانيـة مـع الدكتـور محمد التركي في تونس ضمن تفكير أوسع تضمن ثلاث مسائل :

- الأولى تكوين جمعية للفلسـفة /العربيـة/ الألمانيـة . تضـم الأسـاتذة العـرب خريجـي الجامعات الألمانية والباحثين العرب في الفلسـفة الألمانيـة والألمـان المـهتمين بالفلسـفة العربية ، ونحن ندعو هؤلاء للاتصـال بـالدكتور محمد الـتركي فـي جامعـة تونـس أو الدكتور أحمد عبد الحليم عطية في جامعة القاهرة والدكتور عبد الرحمن بوقـاف فـي جامعة الجزائر للبحث في تكوين هذه الجمعية والاشتراك فيها.

- والثانية عقد عدة ندوات حـول الفلسـفة الألمانيـة فـي عـدة عواصـم عربيـة وألمانيـة تنظمها الجمعية المقترحة ، وتمهيدا لذلك ، وهذا ما قمنـا بـه، تخصيـص عـدد أو أكـثر مـن "أوراق فلسفية" للفلسـفة الألمانيـة. واتفقنـا أن يتولـى الدكتـور محمـد الـتركي الإشراف على هذا العدد ، وهو تقليد سوف نتبعه في أعدادنا الخاصة حول فلسفة العلم أو فلسفة الجمال أو الفلسفة في أحد الأقطار العربية . وذلك بأن يتولى أستاذ متخصص الإشراف على هذا العدد النوعـي. واتفقنـا بـالفعل مـع عـدد مـن الزمـلاء علـى ذلـك ، وبدانا بهذا العدد الذي يضم مجموعة كبيرة من إسهامات أسـاتذة الفلسـفة العـرب مـن تونس ومصر ، والعدد التالي الذي يحتوي على دراسات متنوعة من الجزائر ، ونظرا لضخامة عدد الدراسات وتعدد الملفات فيـه ، وقـد تجـاوز العـدد سـتمائة صفحـة ، تـم تخصيص مجلدين للفلسفة الألمانية ، أولهما يضم الفلسفة الألمانية حتـى القـرن التاسـع عشر ، والفلسفة الألمانية الثاني للاتجاهات المعاصرة في الفلسـفة الألمانيـة فـي القـرن العشرين .

- الأول في عدة ملفات : يتناول أوليا الكانطية والمثالية الألمانية: كانط وشوبنهور وشيلنج ويضم عدة دراسات حول : كانط في العربية ، مصادرات العقل بين كانط وهيجل ، استطيقا كانط ، كانط بين أساتذين عربيين ، بالإضافة إلى ملف خاص بالدكتور عبد الغفار مكاوي الذي أسهم - بحكم تكوينه الأكاديمي الفلسفي والأدبي - في نقل الفلسفة الألمانية ، كانط وهيدجر وقدم عدة دراسات حول الفلاسفة الألمان . ويضم الملف دراسات للدكتور مكاوي ودراسات عن إسهاماته الأدبية ، والفلسفية وترجمته عن الألمانية لدراسة كانط ما التنوير؟ . ويدور الملف الثاني حول هيجل والهيجلية ، وبه دراسات حول هيجل في مدرسة فرانكفورت، الدولة عند هيجل ، تطور الأديان عند هيجل. وفضلنا تناول أكثر الأساتذة العرب جهدا في التعريف بالهيجلية ونقل نصوص هيجل للعربية وتأسيس المكتبة الهيجلية إمام عبد الفتاح إمام في دراسة طويلة. والملف الثالث حول نيتشه ، أسهم فيه أساتذة من مصر والجزائر ولبنان مع ملف حول الدكتور هشام شرابي وجهوده الفلسفية واهتمامه بالفلسفة الألمانية بشكل عام ونيتشه بشكل خاص.

[٤]

ويحتوي المجلد الثاني الذي يصدر في نفس الوقت مع هذا المجلد - الفلسفة الألمانية في القرن العشرين - على ملفات حول : هوسرل وهيدجر ومدرسة فرانكفوارت أدورنو وهابرماس وأرنست بلوخ وغيرهم ، وستجد تفصيل ذلك في مقدمته.

وما يهمنا الإشارة إليه في نهاية هذا التقديم ومقابل الصعوبات التي ذكرناها في بدايته هو سعادتنا الكبيرة بوصول المجلة إلى المثقفين والمتخصصين العرب كما يتضح من الإقبال على المجلة والرسائل التي تصل إلينا من شباب الباحثين في الفلسفة - خاصة من الجزائر نذكر منهم : عمارة الناصر شحيمة ، وأحمد إبراهيم من جامعة وهران والصديق عبد القادر بودمة وغيرهم - وسوف تنشر إسهاماتهم المتميزة في الأعداد القادمة . وهذا مما يؤكد الأمل في الأجيال الجديدة من هذه الأمة وهي الأجيال القادرة على تحقيق ما نصبوا إليه من أهداف.

المحرر

الكانطية في الفكر العربي المعاصر

أحمد عبد الحليم عطية

مقدمة

نعرض في هذه الدراسة كيف استقبلت فلسفة كانط في العربية ، لبيان صورته كما ظهرت لدى المفكرين العرب المعاصرين ، والى أي مدى يمكن أن نجد كانطيين انطلاقا من الفلسفة النقدية التي قدمها فيلسوف كونجسبرج ؟ هادفين بيان كيفية تعامل الفلاسفة العرب مع هذه الفلسفة في إطار بحثنا حول المذاهب الفلسفية الغربية في الفكر العربي المعاصر . و هل قراءة المفكرين العرب أكاديميين و غير أكاديميين هذه الفلسفة أدى إلى فهم أو تأويل لها يضاف الى القراءات المختلفة للفلسفة الكانطية؟ كيف عرفت فلسفة كانط في العربية ؟ و متى ؟ و أي الجوانب فيها حظي بالاهتمام نظرية المعرفة أم الأخلاق أم النقد لب هذه الفلسفة أم السياسة والتاريخ أم التنوير و الثورة ؟ هل دراسة الفلسفة النقدية تمت عن الألمانية مباشرة أم عن لغات وسيطة إنجليزية وفرنسية؟ و هل تدخلت هذه القراءات في فهم فلسفة كانط فيما يختلف عما لو بحثت في لغتها الأصلية؟ .

ليس القصد عرض و شرح و تلخيص فلسفة كانط النقدية ، فتلك مهمة الكتب المدرسية في تاريخ الفلسفة بمداخلها العامة ، ولا تقديم ببليوجرافيا شاملة بأعمال فيلسوف ألمانيا في العربية مضافا إليها الدراسات المختلفة عنه . رغم أهمية ذلك ، باعتبار أن رصد و تسجيل معرفة المفكرين و الباحثين العرب المعاصرين للفيلسوف و مؤلفاته يعد مرحلة تمهيدية لبيان معرفتنا بالأصول الكلاسيكية للفلسفة الحديثة ، و إظهار كيفية التفاعل معها سعيا نحو نهضة فلسفية عربية . و ذلك بمناقشة المفاهيم الأساسية في الفلسفة النقدية؛ حول العقل و العقلانية والنقد و طبيعة الفلسفة و غايتها عند كانط الذي لم يحظ مثل غيره من الفلاسفة باهتمام الباحثين العرب ، لقد أصبح كل من : ديكارت و هيجل و برجسون و سارتر و ماركس و فوكو و ديريدا جزء من الثقافة العربية المعاصرة بينما ظل كانط قابع بين جدران الأكاديمية . عرفت في البداية نظرياته في المعرفة و الأخلاق و ارتبط في سنواته الأخيرة بالثورة و

التنوير و الحداثة مما يقتضي منا متابعة اهتمام العرب المعاصرين بجوانب فلسفته المختلفة .

منذ حوالي أربعة عقود كتب زكريا إبراهيم يقول : "إن المكتبة العربية قد ظفرت في العقود الأخيرة بعدة دراسات عن كانط و الفلسفة النقدية فضلا عن أن القارئ العربي قد استطاع أن يجد بين يديه بعض الترجمات الأمينة لأكثر من كتاب من كتب كانط . هذا الاهتمام المتزايد بالفلسفة الكانطية ، شاهد على قيام نهضة فلسفية عربية تبغي العودة الى أصول الفكر الفلسفي الحديث " (١)

متى بدأ تعرف الفلاسفة العرب على الفلسفة الكانطية؟ و ما هو تأثيرها في أمثال: عثمان أمين و توفيق الطويل و عبد الحمن بدوي و زكي نجيب محمود و زكريا إبراهيم ، و عادل العوا ومراد وهبه و صادق جلال العظم وموسى وهبه و حسن حنفي وعبد القادر بشته و محمود سيد أحمد للتساؤل عن وجود فلسفة كانطية عربية أو بمعنى أدق حضور للكانطية في الفكر العربي المعاصر؟.

أولا : بدايات التعرف على الفلسفة الكانطية :

لقد استقبل العرب الفلسفة الكانطية منذ العقود الأولى للقرن العشرين . عبر وسائط ثلاث هي : دروس الجامعة المصرية القديمة ، و الترجمات ، و الدراسات و المؤلفات العربية حوله .. و الدروس الجامعية هي البداية الأولى و عن طريقها يمكن أن نتعرف على اتجاهات المفكرين و المثقفين العرب في التعامل مع الفلسفة النقدية كذلك نتعرف على القضايا التي شغلوا بيا في هذه الفلسفة .

١- خصص أستاذ الفلسفة الأسباني الكونت دي جلارزا عاما جامعيا لدراسة الأخلاق عند كانط في محاضراته بالجامعة الأهلية في مصر . و هي محاضرات ليا أهميتها لسببين ، أولا لأنيا تكاد تقدم لنا ترجمة شبه حرفية لنص من أهم نصوص كانط الأخلاقية و هو " نقد العقل العملي " و الثاني تأثير جلارزا الكبير على المثقفين العرب الذين تتلمذوا عليه أمثال : جرجي زيدان و زكي مبارك و مي زيادة و كذلك أساتذة الفلسفة : عثمان أمين و توفيق الطويل .

يتناول جلارزا فلسفة كانط عام ١٩١٩ / ١٩٢٠ في محاضرات الأخلاق وبعد أن يذكر "الإشارات المكتبية " مصادر الدراسة ، كتب كانط المختلفة بالألمانية ثم الفرنسية و الإنجليزية و بعض الكتب عنه خاصة كتاب أميل بوترو و كتاب

دلبوس . يتوقف بعد عرض حياته و مؤلفاته أمام " نقد العقل العملي " بالعرض الوافي ، الذي هو أقرب الى الترجمة ، بحيث يذكر الفقرات المختلفة في الكتاب ومحتواها . يستخدم جلارزا في عرضه المصطلحات الألمانية و ترجماتها بالعربية وهي اجتهادات ذاتية تحسب له بسبب اهتمامه و معرفته باللغة الفلسفية العربية .لكنها اجتهادات أولية تحتاج الى مراجعة لأنها قدمت في وقت لم يستقر فيه المصطلح الفلسفي بعد ، خاصة المنقول عن الألمانية فهو يترجم Vermogan بطاقة أو قدرة ، Begriff بخبرة و يترجم Grundstaze بالمبادئ أو القواعد الأساسية و الجزء الأخير منها staze بالعملية التي تعني تعيينا عموميا للارادة . و أهمية الجهد الذي قدمه جلارزا يرجع الى كونه أول مرة يقدم في اللغة العربية نصا فلسفيا من الألمانية مباشرة كان له تأثير كبير لدى الأساتذة المصريين من ذوي الاتجاهات المثالية في المعرفة و الأخلاق .[٢]

٢ - كما تكشف هذه الفترة ، العقدين الأولين من القرن العشرين عن ترجمة مجهولة لأحد كتب كانط قدمها الشيخ الحكيم طنطاوي جوهري ، عن الترجمة الانجليزية للسيدة أنيت شيرتون حين طلبت منه مجلة النهضة النسائية أن يكتب عدة مقالات بها . و يخبرنا جوهري الذي قام بالتدريس في الجامعة المصرية أنه لم يجد "أشرف و لا أجل و لا أجمل من موضوع يفصل تربية الطفل في مبدء و يصلحه في طفولته و يصقله في شبابه .. أكمل من كتاب ألفه الفيلسوف الألماني كانط".[٣] و يحدد منذ البداية موقفه العلمي موضحا أهمية الكتاب و موقفه بالنسبة للأمهات و تربية الأطفال في أقسامه و موضوعاته . و يفسر لنا هذه الموضوعات مستشهدا بالآيات القرآنية و الشعر العربي و الحديث لتقريب أفكار الفيلسوف الى القارئ العربي . وان كان الشيخ الفيلسوف كما يطلق عليه لم يتوقف في ترجمته أمام النواحي الفلسفية في الموضوع كما فعل التاليين عليه .

٣ - و بالاضافة الى هذه الترجمات الأولى فقد نشرت الصحف و المجلات عددا من المقالات تعرف بالفيلسوف و أفكاره وتلك هي الوسيلة الثانية التي قدم بها كانط للعربية حيث كتب عباس محمود العقاد عن "عمانويل كانط" مقالين في جريدة البلاغ مايو ١٩٢٤ تأثر بهم أستاذ الفلسفة في الجامعة المصرية الدكتور عثمان أمين ؛ الذي يندرج بدوره في اطار الكانطية كما يشير الى ذلك في كتابه" الجوانية " و كتب ابراهيم حداد في العدد الرابع عشر من مجلة العصور في عام ١٩٢٨ عن عمانويل

كانط " أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر " مؤكدا على أهمية العقل عنده و تأكيده على الايمان الديني أن فلسفة كانط عاصفة فكرية مرت أمام مخيلتي فالتقطتها و دونتها لما لمكانة كانط من الاحترام .

كما كتب حنا خباز فصلا عن كانط في كتابه " فلاسفة الادهار " و كذلك زكي نجيب محمود في الفترة المبكرة من حياته في كتابه " قصة الفلسفة " وإن كان هناك تأثير بالغ عليه في أولى أعماله الهامة "الجبر الذاتي" التي جعل منه في هذا العمل فيلسوفا كانطيا. كما قدم قراءة وضعية منطقية لصاحب الفلسفة النقدية في "الموقف من الميتافيزيقا" تجعل من كانط فيلسوفا تحليليا [٤] بالإضافة إلى ذلك هناك كتب الفلسفة الحديثة التي ظهرت قبل هذه الفترة مؤلفة ومترجمة والتي تحتوي على إشارات موجزة في المذاهب المختلفة و منها فلسفة كانط وتلك كانت الوسيلة الثالثة التي استمرت بعد ذلك.

ثانيا : ترجمة كانط الى العربية .

منذ أكثر من خمسة عشر عاما خصصت مجلة الفكر العربي عددا عن "نقد العقل المحض : الذكرى المئوية الثانية في أكتوبر ١٩٨٧" . و هذا في ذاته حدث هام، فلم نعتاد في فلسفتنا المعاصرة على تخصيص أحد أعداد المجلات الثقافية العربية لفيلسوف الليم الا اذا كان له دورا ما في مجال السياسة و الحياة العامة مثل : هيجل و سارتر و رسل . و يعد كانط رغم عدم اتصال فلسفته مباشرة بالسياسة أو القضايا العربية الملحة الفيلسوف الوحيد الذي يخصص لأحد كتبه عددا خاصا في مجلة عربية .

١ - وقد تناولت مونيانا منصور في آخر دراسات هذا العدد ما ترجم الى العربية من أعمال كانط في دراستها " كنط حياته و آثاره" و دلك على الوجه التالي : " نقد العقل المجرد " ، نقد العقل العملي ، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق (ترجم ثلاث مرات) مشروع السلام الدائم (ترجم مرتين). و قد سبق هذا التاريخ و تلاه ترجمات عديدة لنصوص كانط في العربية. ذكرنا منها فيما سبق ترجمة جوهري لكتاب "التربية" و الكونت دي جلارزا "نقد العقل العملي" و كذلك ترجم بدوي دراسة كانط " فكرة في التاريخ العام لغرض عالمي" Idee zu einer allgimeinengeschicht in weltbiiugerlicher absicht و التي نشرها في مجلة الجمعية التاريخية المصرية١٩٤٨ ثم كتاب " النقد

التاريخي" ١٩٦٣ وسوف نشير إلى جهوده في دراسة فلسفة كانط في فقرة لاحقة، وعثمان أمين ؛ الذي ترجم عدة نصوص متنوعة من كتب كانط في دراساته المتعددة عنه أهمها دراسته في رواد المثالية الغربية.

و قدم كتاب هذا العدد المشار إليه " نقد العقل المحض" بدورهم ترجمة نصوص أخرى حيث ترجمت جيزيلا حجار " تصدير نقد العقل المحض" عن الألمانية مع تقديم موسى وهبه لهذه الترجمة ، و ترجم علي حرب نص "الفلسفة و تاريخ الفلسفة" من كتاب المنطق عن الترجمة الفرنسية الفقرات ٣،٤،٥ والحق بترجمته حواش عديدة . و ترجم حسين حرب " جواب عن السؤال ما هي الأنوار ؟" عن الفرنسية .و قد ترجم موسى وهبه - الذي أشرف على العدد و كتب افتتاحيته - فيما بعد - كتاب "نقد العقل المحض" ، و صدر عن معهد الإنماء القومي في بيروت . و في هذا العدد كتب عن " المشكلة الكنطية " ، و هو ينبه أن على الباحث في المصطلح الفلسفي بالعربية أن يبذل جهدين : الأول في تعيين المصطلح نفسه و الثاني في تعيين العديل العربي له و يقدم لنا قائمة بمصطلحات كانطية متعددة في تعريفات شارحة لها . كما يقوم بمراجعة و تقديم ترجمة جيزيلا حجار لتصدير الطبعة الثانية من "نقض العقل المحض" و يخصص الفقرة الثانية من تصديره لمناقشة و تحليل ترجمة أحمد الشيباني السابقة للكتاب التي نقلها عن الإنجليزية تحت عنوان "نقد العقل المجرد" و صدرت عن دار اليقظة العربية في بيروت ١٩٦٥ . وكتب موسى وهبة كذلك عدد دراسات حول كانط لعلها أهما دراسته في الجزء الثاني من المجلد الثاني في الموسوعة الفلسفية العربية عن الفلسفة النقدية (بيروت ١٩٨٨) وبحثه هل من حاجة بعد إلى كانط؟ (معهد جوته بيروت ١٩٩٩) . يوضح في الدراسة الأول التي تشغل (٢٣ صفحة من القطع الكبير على عمودين) معنى النقد حيث يشير كانط به إلى المنهج المعارض للدوجماطيقية ويعتبره تمهيد لمذهب العقل.[٦]

٢ - لقد ترجم نقد العقل الخالص Kritik der Reinen Vermunft ترجمتين الى العربية قدم الأولى الشيباني و الثانية لموسى و هبه الذي يناقش مبررات ترجمته هذا الكتاب ، فالترجمة الأولى ليست عن الأصل الألماني بالإضافة الى ما فيها من خلط بين المصطلحات الأساسية و التباس في المعنى ، ان ترجمته تمت عن طبعة ١٨٨٧ التي تحمل كثير من الردود و الإضافات و التعديلات .

٣ ـ وهناك ترجمتين في العربية لكتاب "نقد العقل العملي الخالص" الأولى قدمها الكونت دي جلارزا كعرض و تحليل دراسي لعمل كانط في محاضراته بالجامعة الأهلية مع الحرص على تزويدها بالمصطلح الألماني . و قدم الشيباني ترجمته عن دار اليقظة العربية ١٩٦٦ و تنطبق عليها كما أشرنا نفس ملاحظات موسى وهبه على نقله لنقد العقل المجرد. و هي ترجمة لم تعرف بين المتخصصين كنص فلسفي في العربية مثلما عرفت ترجمة كتاب ديكارت "المقال في المنهج" و ما ينطبق على ترجمة الشيباني لنصوص كانط ينطبق على الفصل الذي ترجمه عن فلسفة كانط في كتاب "تاريخ الفكر الأوربي الحديث ١٦٠١-١٩٧٧" عن روناك سترومبرج ، الجزء الثالث الفصل السابع ١٩٨٥.

٤ ـ ترجمت نازلي اسماعيل كتاب كانط "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علما" التي صدرت بالقاهرة ١٩٦٨ عن الفرنسية مع مراجعة عن النص الألماني للدكتور عبد الرحمن بدوي و مع الترجمة و يسبقها مقدمة عن ايمانويل كانط و تحليل الكتاب و الكشف عن المصادر التاريخية للفلسفة النقدية.[٧]

٥ ـ وفاز "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" بترجمات ثلاث احداها دون تاريخ نشر ، قام بها حكمت حمصي و صدرت عن منشورات دار الشرق بحلب و أخرى للشنيطي صدرت عن مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ عن الترجمة الفرنسية التي انجزها فكتور دلبوس مع التعليقات و الحواش التي أضافها المترجم الفرنسي . وللشنيطي اهتمامات أخرى بكانط تتمثل في ترجمته لما كتبه رسل عنه ضمن "تاريخ الفلسفة الغربية" الذي نقل الجزء الثالث منه الى العربية ١٩٧٧ و قدم دراسة بعنوان "خواطر كانط في التربية" في الكتاب المهدي الى أستاذه ذو التوجهات الكانطية عثمان أمين .[٨]

و كان عبد الغفار مكاوي قد أصدر في الوقت نفسه ترجمة لنفس الكتاب عن الألمانية اعتمادا على نشرة اكاديمية العلوم الملكية البروسية في برلين ، المجلد الرابع من الأعمال الكاملة ١٩١١ . و يرى مكاوي أن الأخلاق نمت مع نظرية المعرفة عند كانط و في وقت واحد ، و أمتدت بجذورها في نفس الأرض بحيث أنه من الخطأ البالغ أن نحاول الفصل بينهما و أهم ما يميز ترجمة مكاوي بالاضافة الى اعتماده على الاصل الالماني و تعليقاته و حواشيه على كل صفحات الترجمة تقريبا هو تقديمه لثبت بالمصطلحات العربية و الانجليزية و الالمانية (ص ١٣٥ص١٣٨)

كما ترجم نصا هاما عن كانط هو "ما التنوير؟" مع دراسة مستفيضة كمقدمة للترجمة وحواش وتعليقات عديدة [٩] و في هذا السياق علينا أن نشير الى الاهتمام الكبير الذي اولاه مكاوي للفكر الفلسفي الالماني و سعيه لنقل نصوصه الكلاسيكية الى العربية بحيث شكل اهرامات المانية ثلاث بالعربية هم :لينبتز "المونادولوجيا" هيدجر "نداء الحقيقة و نصوص أخرى ، " كانط"تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق".

٦ - وكان نصيب مشروع السلام الدائم Zum Euvigen Friden ثلاث ترجمات الأولى قدمها عثمان أمين ، الذي يعد أكثر الفلاسفة العرب اهتماما بفلسفة كانط والمثالية عامة ، حيث قدم ترجمته ١٩٥٢ ، كما نشر تحليلا موسعا في تراث الانسانية لنقد العقل الخالص ١٩٦٣ و اخيرا قدم دراسة مستفيضة عن كانط في "رواد المثالية في الفلسفة الغربية" مزودة بترجمة عدد كبير من نصوص كانط (صفحات٥٥-٢٧١) بالاضافة الى ترجمته لكتاب اميل بوترو الضخم و هو في الحقيقة من اهم ماكتب عنه كانط و ترجم الى العربية .

يهتم عثمان أمين بالجانب المتعلق بالحرية عند كانط ، فهو فيلسوف الحرية ، يحاول أن يحطم صروح الحكم المطلق . و كانط يريد دستورا حقا فيه تمارس السلطة وفقا لقوانين محددة ، وتكون هذه القوانين موضوعة بموافقة المواطنين الممثلين في سلطة تشريعية (ص٢٨) و خلاصة فكر كانط أننا نعيش في سلام يوم تصبح سياسة العالم سياسة أخلاقية و يوم يصبح دستور كل دولة دستورا ديمقراطيا حقا ، يمتنع فيه اعلان الحرب الا بتصويت المواطنين جميعا ، و يوم ينقضي عهد الملوك الطغاة و الحكام المستبدين الذين يعدون انفسهم سادة على الناس و يعتبرون الدولة متاعا خاصا لأنفسهم من دون العباد ، و أخيرا يوم يصبح كل شخصا من كل بلد شخصا محترما بذاته ، أي من حيث هو غاية مطلقة(ص٣٤).من الواضح تأثير بداية الخمسينيات فترة ترجمة الكتاب و سيادة الحديث أفكار الحرية والدستور بعد ثورة ١٩٥٢ و الحاجة اليها لذا يؤكد عثمان أمين على هذه الأفكار .

وقدم نبيل خوري ترجمة ثانية عن الألمانية بعنوان "نحو السلام الدائم :محاولة فلسفية" عن دار صادر بيروت ١٩٨٥ ضمن سلسلة روائع الفكر الألماني التي يشرف عليها الأب فريد جبر و الدكتور أنطون هينين رئيس المعهد الألماني الشرقي . و الطبعة مزودة بمعجم للأعلام و المفاهيم الألمانية مع تمهيد لرئيس المعهد الألماني و مقدمة للمترجم (ص١٣-٢٥) عرض فيها آراء كانط السياسية.

وهناك ترجمة ثالثة قام بها علالة البوعزيزي بعنوان "من أجل سلم دائمة" صدرت في تونس ١٩٩٦ نجد اشارة اليها في العدد ١٧-١٨ من المجلة التونسية للدراسات الفلسفية ، بالاضافة الى دراسة للأستاذ توفيق الشريف تحت عنوان "مشروع السلم الدائمة عند كانط" في العدد١٥-١٦ من المجلة نفسها . وهنا نشير الى اهتمام أساتذة الفلسفة في تونس بدراسات الفلسفة الحديثة خاصة اسبنيوزا و نيتشه و كانط و من أهم المتخصصين في الفلسفة الكانطية نشير الى عبد القادر بشته الذي سنعرض لاحقا جهوده في دراسة الفلسفة الكنطية.

٧ - وترجم حسين حرب دراسة كانط "جواب عن السؤال ما هي الأنوار؟" عن الفرنسية و هي دراسة وجدت اهتمام كبير من الباحثين صاحب اهتمامهم بميشيل فوكو و ترجمت عدة مرات حيث نقلها عن الألمانية اسماعيل مصدق من العدد الرابع من مجلة "فكر و نقد" ديسمبر ١٩٩٧ و سبق أن ترجمها يوسف الصديق عن الفرنسية في العدد ١٣ من مجلة الكرمل ١٩٨٤ ضمن ملف ميشيل فوكو الذي ضم ايضا ما كتبه الفيلسوف الفرنسي تحت عنوان "كانط و الثورة". وقبلهم الدكتور مصطفى فهمي في كتابه "صفحات خالدة من الأدب الألماني من البداية حتى العصر الحديث" و الدكتور عبد الغفار مكاوي مع شروح وتعليقات ونشرت في الكتاب التذكاري الذي صدر في الكويت عن زكي نجيب محمود وأعيد نشرها في كتابه شعر وفكر.

٨ - و ترجمت عدة دراسات عن كانط منها : كتاب اميل بوترو ١٩٧٢ و كذلك ترجم أسعد رزق كتاب اوفي شولتز كانط ، بيروت ١٩٧٥ وكتاب جان لاكروا "كانط و الكانطية ترجمة "نسيب عبيد" بيروت د .ت كذلك الأبحاث و المقالات التي نشرت بالعدد الخاص بكانط في مجلة الفكر العربي كما أشرت.

ثالثا : التفسيرات المختلفة لفلسفة كانط.

ليس من اليسير تناول كل ما كتب بالعربية حول صاحب الفلسفة النقدية. ولا يسعنا في هذا الحيز إلا أن نعرض لأظهر ما كتب حول فلسفته ، ونتناول الدراسات العامة عنها في المعرفة و الأخلاق ، ونشير بقدر الإمكان للدراسات التي

تناولت الجوانب المختلفة التي اهتم بها الأساتذة العرب في فلسفته السياسية و القانونية والجمالية و الدينية والتربوية.

١- النقدية : عقلانية جديدة متفتحة.

صدر زكريا إبراهيم الطبعة الأولى من دراسته عن "كانط و الفلسفة النقدية" ١٩٦٣ بالقول "لم تعرف العربية كتابا واحدا عن كانط أو الفلسفة النقدية و لم تصدر أي ترجمة عربية لأي كتاب رئيسي من كتب كانط و في مقدمتها جميعا ثالوثه النقدي الشهير مشيرا في الهامش الى ترجمة من ترجمات أستاذه عثمان أمين لكتاب من كتب كانط الصغيرة الا و هو "مشروع للسلام الدائم". و الحقيقة أننا لا نستشهد بهذا الحكم لندحضه ، فقد مر بنا الجهود المتعددة حول كانط ، ولكن لنؤكد فعلا على أهمية الدراسة الرائدة التي قدمها زكريا إبراهيم. وهي ان كانت دراسة عامة لا تتوقف عند جانب معين من إنتاج كانط الفلسفي الا أنها تتبنى فهما واضحا للفلسفة النقدية باعتبارها "عقلانية جديدة متفتحة" و منهجا أكثر من كونها عقيدة متجمدة.(١٠)

يؤكد إبراهيم على ابستمولوجية كانط و يفيض في عرض نظرية المعرفة منبها إلى أهمية النقد عند كانط ، و يشيد بالفلسفة النقدية و ما يمكن أن نستفيده من فلسفة كانط مثل : تعلم" النزاهة الفكرية" و اكتساب روح " الدقة المنطقية" و "التزود بالقدرة على التفكير الفلسفي السليم " ومن هنا فهيهات لأي تفكير معاصر أن يتخطى كانط . إن رفض الفلسفة النقدية أو دحض بعض أرائها ، لا يعني أننا قد استطعنا بالفعل تجاوز هذه الفلسفة أو نتخطاها تماما (ص١٤) أننا ما زلنا حتى اليوم نشاهد اهتماما كبيرا بالعودة الى كانط من أجل إعادة تأويل مذهبه أو العمل على اعادة النظر الى فلسفته . و هذا الاهتمام دليل على خصوبة الفلسفة النقدية . و يحدد زكريا إبراهيم هدفه في بداية عمله و هو يتمثل في " الكشف عن الجوانب الحية من تفكير هذا العملاق " (ص ١٥) .

ان فهم النقد الكانطي يقتضي كما كتب زكريا ابراهيم في تصديره للطبعة الثانية من كتابه "ربط الفلسفة الكانطية بما عداها من الفلسفات الحديثة تقدمت عليها من ناحية كما يستلزم من ناحية أخرى تبين العناصر الجديدة في الثورة الكوبرنيقية الكانطية على نحو ما عبر عنها صاحبها حين أراد للكون كله أن يدور حول الانسان"

(ص٨) . و هو يتوقف في هذه الطبعة ليعرض بالتفصيل للمآخذ التي و جهت للفلسفة النقدية . ويبين أن مهمة الفلسفة الكانطية مزدوجة فهو من ناحية يريد أن يبرر العلم الذي استهدف لخطر جسيم من جانب الفلسفة التجريبية ثم هو يريد أن ينقذ الميتافزيقا من الميتافيزيقيين أنفسهم . إن زكريا إبراهيم يسعى إلى إقامة ضرب من "الوصال الفكري" مع صاحب هذه الفلسفة النقدية المفتوحة. وذلك أنطلاقا من فهم هذه الفلسفة باعتبار أن أعماقها توضح أن لدى صاحبها شعورا عميقا بعدم كفاية المعرفة النظرية. فـ "الحق أن كانط قد كرس جانبا كبيرا من جهده النقدي ، لكي يبين لنا أن شرعية العلم لا تعني أنه يكشف لنا عن الطبيعة الأساسية للواقع ، أو الحقيقة الدفينة لعالم الأشياء في ذاتها . ومعنى هذا أن العلم لا يخرج عن كونه دراسة إنسانية مشروطة ببعض شروط المعرفة الإنسانية" [١١]

٢- عثمان أمين "فلسفة الحرية و التاريخ" :

والعمل الثاني الذي نعرض له أو قل التفسير الثاني للفلسفة الكانطية نجده عند عثمان أمين أكثر الفلاسفة العرب اهتماما بفلسفة كانط ، حيث ترجم عدد من الدراسات و الترجمات لصاحب الفلسفة النقدية و عنه ، وقدم دراسة عن "نقد العقل الخالص" في العدد ١٢ من المجلد الأول من تراث الانسانية ديسمبر ١٩٦٣ و بعد ترجمته لمشروع السلام الدائم ١٩٥٢ و قبل أن ينقل للعربية كتاب اميل بوترو عن فلسفة كانط ١٩٧١ عاد ليقدم لنا دراسة أخرى عنه في كتابه " رواد المثالية.." و هي دراسة تشمل ثلاثة ارباع الكتاب (من ص ٥٥ الى ص ٢٧١) تناول فيها على التوالي: سيرة كانط و نمط فكره ، نقد العقل الخالص ، فلسفة الحرية ، كانط فيلسوف التاريخ نصوص من فلسفة كانط ، متوقفا في تفسيره أمام الموضوعات التي لم يتوقف أمامها زكريا إبراهيم قضايا : الحرية و التاريخ ، بينما توقف زكريا إبراهيم أمام الثالوث النقدي : المعرفة والأخلاق و الجمال فقد تناول بطريقة تقليدية موضوعات ذات أهمية حيوية . يتناول عثمان أمين في الدراسة الأولى التمهيدية "سيرة كانط و نمو فكره ، كانط والمثالية الألمانية "، ففلسفة كانط هي الركيزة الأولى للمثالية الألمانية " و نظرا لتميزها بالطابع النقدي يعرض في الفقرة الثانية لكانط و الفلسفة النقدية "فالنقد روح الفلسفة الكانطية" و هذا محور الفقرة الثالثة في دراسته .

ويخصص الدراسة الثانية لتناول كانط و نقد العقل الخالص . موضحا الغرض من النقد ، بين الميتافيزيقا و العلوم ، التأليف الاولاني (القبلي) معنى الترنسندالية ،

النومين و الظاهرات ، الميتافيزيقا و نقد العقل الخالص ثم اجمال لنظرية "نقد العقل الخالص" و بيان أثره في المانيا لدى فشته و وشيلنج و هيجل وفي فرنس الدي رنوفييه و النقدية الجديدة و تعاليم كانط في نظر شوبنهور .

و يتناول في دراسة ثالثة هامة "كانط و فلسفة الحرية " حيث يعرض للحرية من وجهة النظر الأخلاقية " فدعوة الأخلاق الكانطية هي دعوة تلتمس الحرية للأفراد و الجماعات" (ص١٢٤) و الحرية ، استقلال الفرد بازاء المجتمع . فالحق هو جملة الشروط التي تجعل الارادة الخاصة لشخص ما متفقة مع ارادة أخرى طبقا لقانون كلي للحرية ، أي أنه يتناول الحرية من الناحية الأخلاقية ، ويرى أن تصور كانط للتاريخ باعتباره مسرحا للصدام و الصراع هو تصور مطبوع بطابع الحرية" (ص٢٧) فمخطط النمو و التقدم الذي يسير فيه التاريخ الإنساني إنما هو تعبير عن المثل الأعلى للحرية كما كتب كانط في " أفكار عن تاريخ إنساني عام من وجهة نظر كونية" "فكانط هو فيلسوف العقل والتقدم والحداثة . ثم يتناول عثمان أمين الحرية من وجهة النظر السياسية عارضا الحرية و الدولة الأبوية ، الخلاف بين كانط و هيجل ، اتحاد أمم لا حلف دول ، الحرية و استنكار الاستعمار ، كانط من رواد الحرية.

وهو للتأكيد على هذا المعنى و تعميقه في دراسته الأخيرة عن كانط في "رواد المثالية في الفلسفة الغربية" تحت "عنوان كانط فيلسوف التاريخ" حيث يعرض بعد المقدمات لفيلسوف النقدية و فيلسوف التاريخ ، الذي يؤكد على كون الناس من أصل واحد(ص ١٤٨-١٤٩) و أن الصراع مهماز الحضارة و أن العناية الإلهية تستخدم التنافر لمصلحة الإنسان و ان التقدم هو غاية الطبيعة(ص١٥٢) لقد تقدمت النظرية الكانطية خطوات جديدة و بلغت فلسفة التاريخ ذروتها في كتاب نظرية الحق عام ١٧٩٧ و هو أخر مؤلفاته الكبرى . و التصور الأخير الذي يسعى للتأليف بين الحريات الفردية والقومية ظهر في مشروع نحو السلام الدائم ليؤكد على المواطنة العالمية و انتصار الحرية و مبادئ الحق (ص١٥٨) إن رائد المثالية و الجوانية حين يعرض لفلسفة كانط السياسية يعرضها لنا في اطار أخلاقي ، فهي حرية فردية و لا يناقش الحرية بمفهومها السياسي الاجتماعي الاقتصادي أنها ضمير الفرد و صوت العقل . يرى أنه " لن يكون الدرس الذي نستخلصه من فلسفة التاريخ وعد بل نداء و ترجيعا لصوت الأمر الاخلاقي الجازم : أنه يهيب بالكائن الناطق من كل زمان ومكان ان يتحمل بشجاعة مسئولية مصيره في هذا العالم"(ص ١٦١) هكذا

يختتم عثمان أمين دراسته عن كانط الذي جعله صوت الضمير و العقل و الحرية. كما يضم كتاب رواد المثالية في الفلسفة الغربية عدد كبير من النصوص الكانطية التي ترجمها عثمان أمين عن الانجليزية و الفرنسية لتأكيد نظريته أو قل تفسيره المثالي للفلسفة الكانطية.[١٢]

٣- توفيق الطويل والمثالية الأخلاقية المعتدلة :

يعد توفيق الطويل أهم أساتذة الأخلاق العرب من حيث إسهامه الكبير في هذا المجال بداية بترجمته كتاب سدجويك المجمل في تاريخ الأخلاق ١٩٤٩ وكتاباته المنفعة العامة ، جون ستيورات ميل ، وكتابه الرئيسي "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها" بالاضافة إلى دراساته : المثل الأعلى بين الشهوة واتباعها (مجلة علم النفس ١٩٥٢) العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق (مجلة كلية الأداب ، العدد الأول المجلد ٤ ، مايو ١٩٥٢)

وهناك أيضا جهوده المختلفة للتأريخ للفكر والمنطق ومناهج البحث وتاريخ العلم ، خاصة عمله "أسس الفلسفة" الذي يعرض فيه بالتفصيل للنظريات الانطولوجية والابستمولوجية خاصة ما قدمه كانط . لكن ما يهم هو نظريته الأخلاقية التي تحمل أثر الأخلاق الكانطية والتي قدمها بالتفصيل في كتابه "فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها" . وهذا العمل الأساسي لتوفيق الطويل يتكون من كتابين : الأول "فلسفة الأخلاق عند القدماء" ، ويدور الكتاب الثاني على "فلسفة الأخلاق" عند المحدثين والمعاصرين" سواء في اتجاه الواقعيين أم المثاليين والانجاه الحدسي عند المحدثين ، ومذهب الحاسة الخلقية ، والضمير الأخلاقي عند بطلر ، مبدأ الواجب في فلسفة كانط (المثالية الكلاسيكية) ثم المثالية المحدثة ، وأخيرا يعبر عن مذهبه الخاص الذي أطلق عليه "المثالية المتعالية" .

والذي يحدده لنا في مقدمة الطبعة الأولى للكتاب بقوله : "واضح من جميع تعقيباتنا أنا مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التي برئت من التزمت المقيت ، وتحررت من قيود النزعة الصورية التي شابت المثالية الكانطية المتطرفة فتمثلت في تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية في غير جور عبر قيم المجتمع ، أو استخفاف بمعاييره ، فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلا متكاملا يجمع بين العقل والحس في غير تصارع ينتهي بالقضاء على إحداهما[١٣] ويخصص الفصل الأخير من كتابه

لتوضيح مفهوم المثالية المعدلة الذي ينطلق من مثالية كانط الأخلاقية أساسا متفاديا الانتقادات المختلفة التي وجهت إلى فلسفته.

وهي تقوم - كما يقول - على تحقيق الذات بكل قواها الحيوية ، وهذا التحقيق يتطلب الإلمام بحقيقة الطبيعة البشرية ، ومعرفة إمكانيتها ، ووضع مثل أعلى رفيع يكفل وحدتها ، ويعمق تكاملها وفي ظله يشبع الإنسان قواه جميعا الحسي منها والروحي بهداية العقل وإرشاده ، ويزول العداء التقليدي بين توكيد الذات ونكرانها إذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه في الوقت الذي يدين فيه بالولاء للمجتمع الذي ينتمي إليه ، وبذلك يتصل الفرد بكمال المجمع ، وتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون إحداهما ضحية للأخرى.(١٤)

٤ - زكي نجيب والقراءة الوضعية التحليلية

تناول زكي نجيب محمود كانط في سياقات متعددة من كتاباته ، حيث عرض له في سياق تناوله التاريخي للفلاسفة في قصة الفلسفة . كما كان كانط من الأسس الفلسفية التي أسس عليها أطروحته حول الجبر الذاتي التي نلمس فيها ثنائية بين جانب علمي وضعي تحليلي يظهر في تبنيه للتجريبية العلمية وجانب أخر يتوقف عند الحرية والابداع الإنساني يتجاوز مجال العلم وقوانين الطبيعة الحتمية هو جانب القيم والحرية الإنسانية . وقد سبق لنا بحث ذلك في دراسة سابقة نشير بإيجاز إلى توجهاته العامة . والتي تنطلق من اهتمام زكي نجيب محمود بالقيم والحرية الإنسانية بالاضافة إلى الاهتمام بالمنهج العلمي . لقد تأثر صاحب "الجبر الذاتي" بفلسفتين هما فلسفة كانط وهيوم . ونستطيع أن نؤكد أن التعارض بين هاتين الفلسفتين قائم في ذهنه منذ البداية ، ويتضح لنا من استقراء عمله الحالي . وغيره من أعمال . إن موقفه من كانط باطن في إيمانه بعالمين ميز بينهما صاحب الفلسفة النقدية ، الأول الذي خصص له "الجبر الذاتي" وهو عالم الحرية الداخلية الباطنية للإنسان المبدع المتحرر الخلاق ، والثاني عالم الطبيعة بما فيه من حتمية وجبر ، وهو ما تظهره التجربة الحسية .

ويمكننا إن استمرت المقارنة بين زكي نجيب وكانط أن نجد أوجه اتفاق شديدة ودقيقة وعميقة بينهما أنطلاقا من الفكرة الأساسية التي تمثل محور "الجبر الذاتي" وهي نفس الفكرة التي قدمها كانط في كتاباته الأخلاقية المختلفة "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" ١٧٨٥ ، الذي جعله بمثابة تمهيد لـ "نقد العقل العملي" كتابه الرئيسي في الأخلاق ١٧٨٨ ، وكتابه الثالث والأخير "ميتافيزيقا الأخلاق" .

إن كانطية زكي نجيب - التي لم يعلن عنها في هذا العمل - تظهر في تحديده للحرية بالعالم الداخلي ، عالم الإرادة مقابل العالم الطبيعي عالم الحتمية . ويتضح ذلك في قوله "إن فكرة الحرية بالمعنى الذي تفهم به في نظرية الجبر الذاتي على أنها تظهر في فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه - هذه الفكرة مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية وفكر القانون التي هي أساس العلم - وبالتالي أساس المذهب الجبري ليست إلا تصفية للوقائع العينية الموجودة في خبرتي الخاصة".

إننا نؤكد هنا على كانطية زكي نجيب ، ليس فقط من ناحية نقده لهيوم ، بل أيضا من خلال تبنيه لمفهوم الإرادة واتخاذه من الإرادة العاقلة ، أو الذات العاقلة معيارا خلقيا يقول : "إن المعيار الخلقي الذي أخذ به واعتبره صادقا هو الآتي ، إن الذات الحق هي التي يمكن أن توصف حقا بأنها ذات عاقلة ، وأنها ذلك العالم الذي نشغله في أعمق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة[١٥] .. وهذا المفهوم يتكرر لديه ويزداد وضوحا ويكاد يقترب من قول زكي نجيب "بالذات المثالية". ويرى أنه على الرغم من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة فإن هناك نظاما مثاليا يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية "وهي الذات العاقلة" ، فالاخلاق تعني السلوك تحت سيطرة العقل والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق . وليس معنى ذلك أن كل فعل إرادي لابد من أن يكون فعلا أخلاقيا ، لأن الفعل الإرادي ليس إلا تحقيقا لذات الفاعل فحسب ، وكلما سار المرء في أفعاله وفقا للعقل سما من الناحية الأخلاقية.[١٦] وإذا أردنا أن نواصل متابعة الفيلسوف وتحليل أفكاره في "الجبر الذاتي" لتأكيد فكرتنا القائلة بكانطية زكي نجيب محمود في قوله إن الإنسان مملكة الحرية ، وهو مصدر التشريع وأنه ملك ومواطن في مملكة الأخلاق وجمهورية العقلاء والأفعال الحرة .

فالإنسان مصدر القانون الذي يشرعه لنفسه وحريته نابعة من داخله ، فالإرادة حرة ومشروطة "إن من الممكن أن يكون للإرادة سبب ، وأن يكون هذا السبب الفاعل نفسه مع ذلك حر"[١٧] فالقول بأن الإرادة مشروطة وحرة معا هو ما يعنيه بالجبر الذاتي ، فالأفعال الإرادية ترتبط ارتباطا سببيا بمقدمات معينة تقوم في طبيعة تكوين نفسه ما دامت هذه الفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته ، وهي في نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجا ضروريا لشئ آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه ، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته في تفسير الفعل الإرادي فهو حر إلى هذا الحد في هذا الفعل، وهو بإنجازه له على هذا النحو يكون محددا بذاته أو مجبرا ذاتيا.[١٨]

يقدم لنا في الفصل الثامن من "تجديد الفكر العربي" فلسفة عربية مقترحة" وهي فلسفة ثنائية ، ثنائية بين السماء والأرض بين الطبيعة والفن يقول : "إننا أميل بفكرنا إلى الثنائية وهي نظرة تأبى أن ينطمس الفرد الإنساني الحر المسئول في عجينة واحدة مع سائر مفردات العالم الطبيعي .. وهي نظرة تجعل للإنسان - دون سائر الكائنات - ضربا من الإرادة الحرة المسئولة ، التي لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخضوع . إن زكي نجيب حيث يواصل ما قدمه في الجبر الذاتي كما يتضح في قوله : "من هنا ترانا (الضمير يعود إليه) لا نطمئن بالا حين يقال عن الإنسان إنه ظاهرة تخضع كليا للتقنين العلمي وتحرص على أن تبقى منه جانبا يستعصي على ذلك التقنين ، لأنه جانب مريد خلاق مسئول عن خلقه وإرادته ويبتكر الفعل ابتكارا قد يغير به تسلسل الأسباب والمسببات كما يتصوره العلم الطبيعي.(١٩)

إن زكي نجيب يقترب كثيرا من كانط ، ليس فقط في التمييز بين عالم الطبيعة الموضوعي وعالم الأخلاق الذاتي ، عالم الحرية الفردية والإرادة الخيرة والواجب وغيرها فهو يرفض أن يكون مدار الأخلاق المنفعة ، ويرى أن الفضيلة هي جزاء نفسها ، أرادها لنا الله وعقلناها ، فإننا نقيم الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة وهذا لا ينفي أن الواجب قد يجئ مصحوبا كذلك بنتائج نافعة فوق كونها واجبا ، لكنه واجب يؤدي قبل أن نفكر فيما يترتب عليه من خير نفع.(٢٠)

يقول زكي نجيب محمود - مثل كانط بالواجب أساسا للأخلاق "فقوام الأخلاق عندنا هو "الواجب" لا "السعادة"(٢١). والواجب عنده كما يتضح لنا مكون من الضمير المبني على حرية الإرادة والفعل الذي يتجاوز حدود الفرد إلى بقية أفراد المجتمع

د- بدوي : كانط أرسطو العصر الحديث:

و منذ عام ١٩٧٧ بدأ داعية الوجودية في الفكر العربي الكتابة عن صاحب العقلانية النقدية مصدرا كتابه عن كانط بتنبيه يقول فيه:"أرسطو في العصر القديم و كانط في العصر الحديث :هما قمتا الفكر الفلسفي . و قد كرسنا لأولهما ما يزيد عن خمسة عشر كتابا ، فلا أقل بأن نخص ثانيهما بهذا الكتاب المتعدد الاجزاء " ، و الحقيقة أن هذا الكتاب المتعدد الأجزاء هو اربعة كتب . يتناول أولها، الذي عنوانه "ايمانويل كنت" حياته و مؤلفاته في القسم الأول ، و فلسفته في القسم الثاني حيث يعرض بعد التمهيد نظرية المعرفة في المرحلة قبل النقدية ثم في المرحلة النقدية حيث

يتناول نقد العقل النظري المحض في عدة أقسام و أبواب : القسم الأول الحساسية المتعالية ، والثاني التحليلات المتعالية ويعرض في ثلاث أبوب: تحليل التصورات ثم تحليل المبادئ أو التحليل المتعالي ثم الديالكتيك المتعالي و في القسم الرابع النظرية المتعالية للمنهج متابعا بدقة كانط و تقسيم نقد العقل النظري المحض حيث ينهي هذا القسم بالهيكل المعماري للعقل المحض و بهذا يختتم المرحلة الشاقة الطويلة التي قطعها كانط في نقد العقل المحض و بهذا يتم بدوي فيلسوف الوجودية الكتاب الأول عن فيلسوف العقل و المعرفة.[٢٢]

و يمثل "الأخلاق عند كانط" الصادر عام ١٩٧٩ الكتاب أو الجزء الثاني من عمل بدوي عن كانط و يعرض فيه مشكلة الميتافيزيقا ، ثم الأخلاق ، الارادة الخيرة ، الواجب ، الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية الى ميتافيزيقا الأخلاق و من ميتافيزيقا الأخلاق الى نقد العقل العملي المحض ، نقد العقل العملي ، تحليلات العقل المحض العملي ، ديالكتيك العقل العملي ، منهجيات العقل المحض العملي ، مذهب الفضيلة ، و يتناول فيه واجبات الانسان المختلفة ثم منهجيات الأخلاق لينهي الجزء الثاني من عمله.[٢٣]

و يتناول الكتاب الثالث من سلسلة كتبه " فلسفة القانون و السياسة عند كانط ، وقد صدر أيضا عام ١٩٧٩ . والحقيقة أن هذا العمل يعرض ويلخص بقية جوانب فلسفة كانط المختلفة ولا يكتفي بالقانون والسياسة حيث يتناول أيضا - دون أية تقسيم أي أبواب أو فصول - النزاع بين الكليات الجامعية : ما هي الجامعة؟ ، أحوال الكليات، مبدأ تقسيم الكليات الجامعية وخصائص كليات : اللاهوت ، الحقوق ، الطب، الفلسفة (الآداب) . والنزاع اللامشروع بين الكليات العليا والدنيا والنزاع المشروع بينهم ، ويتناول فلسفة التاريخ : التاريخ العام ، هل النوع الإنساني يتقدم نحو الأحسن باستمرار ؟ بداية التاريخ ، نهاية كل الأشياء . ثم يعرض علم الجمال عند كانط ماهو؟، أحكام الذوق ، ما هو الجميل؟ ، تحليلات السامي (الجليل) ثم الفن وتقسيم الفنون الجميلة.[٢٤]

ويخصص الكتاب الرابع والأخير للتربية والدين عند كانط . كما كتب بدوي مادة طويلة عند كانط في الجزء الثاني من موسوعة الفلسفة (١٩٨٤) حيث يعتبره أعظم فلاسفة العصر الحديث ويخصص له (٢٥ صفحة كبيرة ذات عمودين) متناولا حياته وتطورها إلى مرحلتين ما قبل النقد والمرحلة النقدية ثم يعرض لفلسفته في

المرحلة الأولى ثم الثانية ويفيض في تحليل كتابه الأساسي "نقد العقل الخالص" (المحض) بتقسماته ومسمياته المختلفة ونقائض العقل المحض معطيا عدة ملاحظات حولها ثم يتناول اللاهوت النظري ، والأخلاق ثم السياسة ويشير في مراجعه إلى أوسع وأعمق دراسة عن كانط كتبت بأية لغة هي كتابنا (إيمانويل كانط) في أربعة أجزاء ويقدم ثبتا مطولا بمؤلفاته والدراسات حول فلسفته.(٢٤)

٦- زيدان : كانط وفلسفته النظرية :

يعرض محمود زيدان جانب أساسي في فلسفة كانط نسميه كما تظهر خاصة في نقد العقل المحض الذي يتناوله بالتحليل التفصيلي بابا بابا وفصلا فصلا حيث يبدأ بمقدمة مقتضبة عن كانط ومكانته بين معاصريه ولاحقيه وتقديم لنقد العقل الخالص ويخصص الفصل الأول لحياة كانط ومؤلفاته وسمات شخصيته والثاني للفلسفة النقدية عارضا المؤثرات التي أثرت في الفيلسوف ومراحل حياته قبل نقد العقل الخالص خاصة ، وتأثره بنظريات نيوتن . ويقدم في الفصل الثالث صورة عامة للفلسفة النقدية يشير فيه إلى أراء ثلاثة يهدف كانط من ورائها إلى إقامة الميتافيزيقا كعلم هي تقرير وجود علم الظواهر "الفينومين" وعالم الأشياء في ذاتها "النيومين" مع إمكان معرفة العالم الأول واستحالة معرفة الثاني . الأول موضوع معرفة الفعل النظري والثاني موضوع العقل العملي ، ثانيا معنى الأشياء في ذاتها الذي يتعلق بما وراء هذا العالم والذي يتضمن وجود الله والحرية الإنسانية وخلود النفس ، ثالثا عجز العقل النظري الخالص عن معرفة الأشياء في ذاتها . والحل هو التمييز بين المعرفة والتفكير . فالعجز عن المعرفة لا يلغي التفكير.(٢٦)

إن الهدف هو الميتافيزيقا هل يمكن قيام الميتافيزيقا كعلم؟ لقد تجاوزت الميتافيزيقا السابقة حدود عالم الظواهر حيث إمكانية العقل على المعرفة إلى ما وراء الظواهر . فالميتافيزيقا متعلقة بعالم الأشياء في ذاتها ويفيض زيدان في بيان جهد كانط في تناول المعرفة القبلية ومصادر المعرفة التي تبدأ بالتجربة والتمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية ويبدأ بتناول نظرية الزمان والمكان وبراهين كانط الأربعة بأنهما حدسان قبليان لا تصوران تجريبيين وعلاقة ذلك بالرياضيات والابستمولوجيا . وهو يناقش كانط في اعتقاده أن الهندسة الإقليدية نسقا متكاملا وأن المنطق اكتمل على يد أرسطو . وخصص فصلا عن الاستاطيقا الترانسندنتالية

موضحا معناها عند كـانط ثم الفصـول مـن الخـامس إلـى الحـادي عشـر عـن التحليل الترانسندنتالي لبنية العقل النظري ، ويبين في باب التحليل الترانسندنتالي الأسس التـي أقام عليـها كـانط نظريتـه المعرفيـة لعـالم الظواهر ، حيث يتنـاول المقـولات المتعلقـة بتحليل التصورات ومبادئ الإدراك العام ويحاول أن يكشـف زيـدان عـن الـدوافـع التـي أدت بكانط إلى وضع نظرياته اعتمادا على ايونـج Ewing وبيردس Birds وبـاتون Paton وكورنر Korner.

ويـأتي بـاب الجـدل الترانسـندنتالي وهـو البـاب الثـالث فـي كتـاب نقـد العقـل الخالص، الذي يتعلق بطبيعة البحث الميتافيزيقي إجابة عـن سـؤال كـانط الثـالث كيـف تكون الميتافيزيقا ممكنة؟ ويعرض زيـدان فكـرة كـانط عـن العقـل الخـالص ووظائفـه المنطقية والميتافيزيقية وينكر إمكانية الاسـتدلال أو إقامـة البراهين علـى موضـوعـات الميتافيزيقـا : الله ، حريـة الإنسـان ، خلـود النفـس ، ويعـرض لنقـد كـانط للميتافيزيقـا السـابقة وإثباته بطلانها في ثلاثة فصول ويصل في الفصل السادس عشر والأخير إلـى السؤال هل الميتافزيقا كعلم ممكنة؟ ويـرى زيـدان أن "نقـد العقـل الخـالص" بمجملـه : الاستطيقا الترانسندنتالية والتحليـل الترانسندنتالي مبـاحث مسـتفيضة فـي الميتافيزيقـا. فـالأولى تنـاولت طبيعـة المكـان والزمـان موضـوع اليقين والضـرورة فـي القضايـا الرياضية ، موضوعـات ميتافيزيقيـة ويعـالج التحليـل الترانسـندنتالي نظريـة المعرفـة والكوزمولوجيا أوضح فيها استحالة قيام الميتافيزيقا . ويحيلنا زيـدان إلـى كتـاب كـانط مقدمـه لكـل الميتافيزيقـا مقبلـة ممكـن ان تصـير علمـا ، حيـث يبيـن كـانط أن فشـل الميتافيزيقا السابقة عدم وجود منهج للعلم ومباحثه وقد مهد كانط السبيل لذلك في كتابـه العقل الخـالص ويبقي علي نقد العقل العملي أقامة الميتافيزيقا .

٧- تأسيس الميتافيزيقا والمذهب عند كانط .

نعرض في هذه الفقرة دراستي مراد وهبه المذهب عند كانط و محمـود رجـب الميتافيزيقا عند كانط . يرى مراد وهبـة فـي مقدمـة دراسـته المذهب عنـد كـانط التـي كتبها بالفرنسية ونقلها إلى العربية نظمي لوقا ١٩٧٩ أنه من خـلال التـأثيرات الكثيرة التي تعرض لها كانط ، نجده قد أنساق وراء مسألة أساسية ، مطلـوب بـالضرورة مـن سائر المسائل أن تخضع لها ، هي مدى إمكان الميتافيزيقا من حيث هي علم .[٢٧]

ومن ثم نجـد مطلـب كـانط ، هـو تحديـد المبـادئ الميتافيزيقيـة للمعرفـة تجديـدا مذهبيا أو نسقيا. ويرى أنه لا بد من منهج حين نتصدى لمشكلة مـا وأننـا لكـي نعـرف

منهج كانط ينبغي أن نعرض موضوع دراسة كانط لأن مسألة المنهج مرتبطة بمسألة الموضوع.(ص٨) وهذا المنهج وهو منهج التحليل الترنسندنتالي قاد كانط إلى تقديم عناصر المعرفة الكلية والضرورية وهي : صورتا الحدس الحسي الخالصتان - أي الزمان والمكان - ومعاني الفهم المجردة - وهي المقولات - ومعاني النطق المجردة وهي الأفكار . وعلى هذا يبدا مراد وهبه بحثه بعرض الصورتين الخالصتين للحس ، والمقولات حتى يتسنى له تفسير طبيعة الأفكار ومكانتها الابستمولوجية ودورها .

يعرض في الباب الأول من كتابه "التنظيم الصوري للمذهب" في سبعة فصول هي : الحدس والمقولات ، المنطق ، طبيعة الفكرة ، الفكرة رسما وتخطيطا ، عمل الأفكار من حيث هي رسوم تخطيطية ، تعريف الميتافيزيقا ، التصورية الترنسندنتالية . ويتناول في الباب الثاني "التنظيم المادي للمذهب" في فصلين هما : الفكرة في استخدامها العملي ، فكرة الغائية . ويقدم في الباب الثالث "فحص نقدي لمذهب كانط. وهو يرى أنه بوسعنا أن نقول أن الثورة الكانطية العقلية إنما تتمثل في نشدان توحيد المذهب لا في مركز الواقع باعتباره موضوعا بل في صميم الفكر باعتباره ذاتا مفكرة تفرض نفسها على الطبيعة . ويرى أن ثمة غرضا مزدوجا يلهم تكوين كتب النقد الثلاثة : فهناك غرض نقدي ، وغرض نسقي ، فلا يكفي أن نعد الأرض لقيام ميتافيزيقا مستقبلة ، بل يجب أيضا أن يكون هناك نسق للعقل : نسق ينظم عناصره الأساسية (ص١٠٧).

ويتسأل وهبه هل كانط على حق في إقامة نسق (مذهب) تام ، وهل تجد الفلسفة الباحثة عن نسق هدفها ؟ ويرى أنه مهما كان النسق مغلقا ففي كل مرحلة من تطور المعرفة العلمية والثراء المتزايد في المعارف الوضعية ، يسود الاعتقاد بأن كل نسق ينبغي أن يمضي في طريق التغير . فالنسق الحق عنده هو الذي يفتح الباب للمشكلات الجديدة التي تكون أعمق وأكثر تعقيدا من السابقة . لذا فنحن دائما بحاجة إلى جهد جديد لكل مشكلة جديدة . ومن ثم فالفلسفة ليست عملا نسقيا تاما لمفكر واحد فهي لا تفتاء تدخل وتستدعي إضافات وتصحيحات وبذلك تتقدم على نحو ما يتقدم العلم الوضعي . (ص١١٣)

يتناول رجب كانط ومشكلة الميتافزيقا في الفصل الأول من كتابه "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" ، حيث يتناول في فقرات أربع تفسير ميتافيزيقا كانط وتطور فلسفته ، النقد والميتافيزيقا ، أقسام الميتافيزيقا والميتافزيقا النقدية ، سمو العقل

العملي وميتافزيقا الأخلاق . مناقشا عبارة كانط هل من الممكن على الإطلاق قيام شئ كالميتافزيقا ؟ ويناقش قضية عداوة كانط للميتافيزيقا وأنها ليست جديرة موضحا أن المقصد الاسني في فلسفة كانط هو إصلاح الميتافيزيقا [٢٨] ويتابع ذلك عبر مراحل تطور فلسفة كانط موضحا أن نقد العقل الخالص الذي قصد منه أن يكون أساسا أصبح هو البناء الرئيسي ، لقد تغير الهدف من تقديم أسس جديدة للميتافيزيقا إلى تقديم أسس ميتافيزيقيا جديدة (ص٢٠) . ويوضح في الفقرة الثانية أن نقد كانط ما كان نقدا للميتافيزيقا من خارجها مثل النقد الذي يوجهه إليها الفلاسفة التحليليون والماركسيون والمناطقة الوضعيون في أيامنا هذه ، بل كان نقدا من داخل الميتافيزيقا يستهدف إحيائها لا تقويضها(ص٢٦) ويعرض تقسيم كانط للميتافيزيقا ، ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق ، الأولى ميتافيزيقا العقل النظري، ويخصص الفقرة الرابعة للثانية للعقل العملي . ويرى في الخلاصة أن كانط لم يهدف إلى تقديم مذهبا ميتافيزيقيا مغلقا وإنما أراد أن يكون وسيلة للقضاء على الأخطاء التي عرقلت الميتافزيقا عن التقدم المطلوب (ص٣٣) وأن تفسير موقف كانط من الميتافيزيقا أمر على جانب كبير من الأهمية عند الفلاسفة المعاصرين.

٨- التأسيس النقدي للزمان والمكان

نعرض في هذه الفقرة الاهتمامات العربية بالجوانب العلمية في فلسفة كانط لدى كل من صادق جلال العظم وعبد القادر بشته ، حيث اهتم الأول بدراسة نظريات الزمان والمكان عبر مراحل تطور الفلسفة النقدية دراسة تاريخية . وشغل الثاني أيضا بالفلسفة النقدية في رسالته بالفرنسية حول "الزمان والفضاء" عند نيوتن وكانط L'espace et le Temps Chez Newton et Chez Kant , Editee a l;uni , de tuNis , 1991. وهو عضو جمعية الكانطيين بباريس ، ومراسل مجلة الدراسات الكنطية الألمانية .

شغل الأول مبكرا بالفلسفة الكانطية ، خاصة بعد سفره إلى الولايات المتحدة للدراسة في جامعة ييل ١٩٧٥ حيث اتخذ من فلسفة الزمان عند كانط موضوعا للدكتوراه وصدر الجزء الأول من عمله عن المكتبة الفلسفية بنيويورك ١٩٦٧ وقدم الجزء الثاني بالانجليزية ١٩٦٩ وقد أصدر عدد من الدراسات حول هذه الفلسفة بالعربية منها : نظريات الزمان في فلسفة كانط ، (مجلة المجلة ، القاهرة يونيو ١٩٦٤) ونظريات الزمان المبكرة في فلسفة كانط ، المرحلة ما قبل النقدية (الجامعة

الأمريكية ، بيروت ١٩٦٧) كما نشر دراسة أخرى في كتابه "دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة"[٢٩] حول نظريات المكان في فلسفة كانط بيروت ١٩٦٦.

ويتضح موقفه من فلسفة كانط في المحاورة الأولى في كتابه "دفاعا عن المادية والتاريخ" وهو مداخله نقدية مقارنة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، يتناول فيها على شكل حوار طويل أبرز مشكلات هذا التاريخ ورموزه وتياراته بالمناقشة والنقد والتقييم . ويرى فيه أن كانط أخر الديكارتيين العظام والجديين (ص٧٦) . وهو يرى أن ظاهراتية كانط أرقى بكثير من العدمية المعرفية التي نجدها لدى توماس كوهن . فالظاهراتية عند كانط استندت إلى ما يمكن تسميته "بالمثالية الموضوعية" . أما عند كوهين ، فالذي يغيب هو هذه الموضوعية والذي يبقى تماما هو المثالية . إن كانط هو الذي أرسى في الفلسفة الحديثة الأسس التفصيلية لما يمكن تسميته "بانطولوجيا الذات" و "ابستمولوجيا الذات" و "منطق الذات" لا تلغي ظاهراتية كانط كل معنى ممكن لفكرة تقدم العلم، كما يفعل كوهن . (ص٨٣-٨٤) . ويأخذ على الدراسات الكانطية انشغالها بنظرية المعرفة وإهمالها الانطولوجية الكامنة خلفها. وتفتيت نظرة كانط الشمولية إلى مجموعة من المسائل الفرعية الجزئية ويرى ضرورة العودة إلى وضع الكانطية في موقفها المناسب داخل إطار الفلسفة الحديثة، ويبين أن كانط "أنجز ثورة كوبرنيقية مضادة وليس ثورة كوبرنيقية فقط" . محور كانط عالم الظواهر حول الروح بدلا من ترك الروح تبحث عن صدق أفكارها وفاعليتها بمراجعتها على الواقع الخارجي المستقل .

ينزع كانط في القسم الأول من مشروعه الفلسفي عن تصوري المكان المطلق والزمان المطلق عند نيوتن كل وجود موضوعي ليحولهما إلى صورتي الحدس الحسي التابعين ، في التحليل الأخير ، إلى الذات الكلية كما هي في ذاتها . أي أن علم الهندسة لا يفيدنا معرفة بطبيعة المكان وخصائصه كواقع موضوعي مستقل ، بل بطبيعة إحدى ملكات الذات العارفة وخصائصها . الشئ ذاته يقال بالنسبة لعلم الميكانيك لأن الميكانيك يقع من الزمان عند كانط موقع علم الهندسة من المكان.

أما في القسم الثاني من مشروعه فإنه ينزع عن مقولات الميتافيزيقا التقليدية ، مثل الجوهر ، العرض ، الوجود ، الإمكان ، الضرورة ، العلية ، الخ ، كل سمة موضوعية ليحولها إلى مجرد صور فارغة تابعة أيضا للذات الكلية نفسها. في الواقع تعبر الأحكام الحملية عند كانط ، في التحليل الأخير ، عن طبيعة ملكات الفهم

وخصائصه أكثر مما تعبر عن حقيقة الأشياء كما هي في ذاتها لأن عالم الظواهر يستمد بنيته وعلاقاته وقوانينه من العقل الإنساني الكلي .

يكرس كانط القسم الثالث من مشروعه لنزع صفة الواقعية الميتافيزيقية عن التصورات اللاهوتية مثل الله ، خلود النفس ، التخيير ، الثواب ..الخ بتحويلها إلى مجرد مصادرات عملية بلا أي مضمون معرفي . أما البديل عن المعرفة العلمية التي أنكرها كانط فهو العقل النقدي أو المتعالي ، الذي يبقى دوما ضمن إطار الظواهر ولا يحاول تعدي حدودها لمعرفة طبيعة مصادرها الحقيقية . من هنا بإمكاننا أن نعد كانط مؤسس الظاهراتية الحديثة وأهم منظر شمولي لها كمدرسة أو مذهب . ولهذا السبب أيضا نجد علاقات القربى بينه وبين البراجماتية والأداتية والتواضعية اللاحقة قوية وبينة وواضحة . في العمق تراجع كانط عن الواقعية العلمية لصالح الإيمان ، وعن المادية العصرية لصالح الروح ، وعن الحتمية السببية لصالح تلقائية الأفعال. كيف يمكن أن تنطوي فلسفته على ثورة كوبرنيقية بالمعنى الجدي للعبارة إذن؟[٣٠]

ويقدم عبد القادر بشته فلسفة كانط في دراساته المتعددة مثل دراسته المشار إليها ، الزمان والفضاء عند نيوتن وكانط ، وكذلك Le Kantisme de la Theorie Cantorenne de l'infini , In Archiwes de Philosphie N.2, 1991 وكذلك في كتابه "العقل العلمي في عصر التنوير" ١٩٩٧ . ويتكون هذا العمل من ثلاثة فصول ومقدمة وخاتمة يهمنا منها الثاني الذي يتناول في الفترة الأخيرة منه علم الكون عند كانط .

يؤكد بشته على أن ارتباط العلم بالعقل يؤدي إلى التأسيس الميتافيزيقي للعلم ، لأن الميتافيزيقا تتضمن حسب كانط مبادئ العقل (ص٧) . ويعرض علم الكون عند كانط ، الذي أهتم به خاصة في المرحلة ما قبل النقدية وكتب في ذلك كتابا هاما هو "نظرية السماء" مع مؤلفات تكمله مثل "المونادولوجيا الفيزيائية والأساس الأول لجهات الفضاء" وإذا كانت الدراسات الكانطية حول هذا الموضوع تهتم بعلاقة كانط بكل من نيوتن ودلامبير فهو يتوقف عند هذه العلاقة . ويرى أن كانط يختلف عن نيوتن في ثلاثة مسائل هي : حدود المعرفة الإنسانية ، علاقة الله بالعالم ، الأثير ، ويتفقان في مسائل على مستوى المنهج والمفاهيم .

يؤكد كانط مثلا في "نظرية السماء" على ضرورة القيام بالتجارب والملاحظات للوصول الحقائق المتعلقة بالسماء وللتحقق من صدقها . ونجد التأكيد

نفسه في كتابات أخرى مكملة لهذا المؤلف الهام مثل أحلام الحالم. حيث يدعو الكاتب إلى استخدام المنهج التجريبي حتى نثبت مفهومي القوة والدفع . وهذا المنهج الذي يقول كانط بضرورة استخدامه في علم السماء سبق لنيوتن أن نظر له ومارسه في "التعليق العام" وفي الكتاب الثالث من المبادئ ، ومن المفاهيم النيوتونية التي نجدها في نظرية السماء نذكر مفهومي الزمان والفضاء. إطارين لا متناهيين مرصعين بأجسام مادية متكونة من ذرات . وقد بين كانط في ذلك النص علاقة هذين الإطارين المجردين بخالق الكون ، جاعلا منهما خاصيتين إلهيتين. فهو ينعت الفضاء مثلا بكونه الحاوي اللامتناهي للحضور الإلهي.

وكل هذه الأفكار هي في الحقيقة نيوتونية . فالكتاب الثالث و "التعليق العام" والتعليق التابع للتحديات الأولى هي النصوص التي استند إليها كانط بالتأكيد حتى يفهم الزمان والفضاء كما فعل . ويستنتج من ذلك أن كانط تشبث بلب الفكر النيوتوني . ومما يؤيد هذه الحقيقة هو أن كانط يبدأ كتابه بعرض العلم النيوتوني ويعتبره ضروريا لفهم نظريته الكونية . ويحتوي هذا العرض في نظر كانط على المبادئ التي تمثل الشرط الأول لعلم السماء عنده .[٣١]

٩- كانط والدين في حدود العقل

ويطرح حسن حنفي تساؤلا في مقدمة دراسته :الدين في حدود العقل وحده لكانط[٣٢] عن سبب تأليف كانط لهذا الكتاب ١٧٩٣ بعد أن أكتملت المرحلة النقدية ١٧٩٠؟ هل أراد أن يطبق فلسفته النقدية على موضوع الدين ؟ لذا يبدأ القسم الأول من دراسته ببيان الموقف الديني لكانط قبل المرحلة النقدية ، ثانيا الموقف الديني لكانط في المرحلة النقدية ، حيث يعرض للعقل النظري وهدم المعرفة ، والعقل العملي وإرساء قواعد الإيمان ، وملكة الحكم والبراهين على وجود الله . ويحلل في القسم الثالث الدين في حدود العقل وحده حيث يعرض حلول مبدأي الخير والشر من أجل السيطرة على الإنسان ، انتصار مبدأي الخير والشر وقيام ملكوت الله على الأرض ويناقش في هذه الفقرة : الإيمان التاريخي والإيمان الفلسفي ، الدين اللاهوتي والدين الفلسفي (التأويل) ثم يعرض للدين والكهنوت ويقدم لنا بعض الملاحظات الختامية قبل أن يتناول الموقف الديني لكانط في المرحلة الأخيرة - هي أن كانط عاد للتصور القانوني (اليهودي) للدين ، وأنه في حديثه عن الصراع بين مبدأي الخير والشر عاد للتصور المانوي ، وأن تصوره للدين يقوم على الخطيئة الأولى . وأن

موقفه لا يتعدى التفسير الفلسفي لبعض العقائد المسيحية دون رفض لهذه العقائد ، وأن دراسته ليست للدين بل دراسة للأخلاق.

ويستنتج حنفي من تحليل جهد كانط الديني أنه وفلاسفة التنوير في ألمانيا كانوا أقل جراءة من عصر التنوير في فرنسا .

يناقش محمد عثمان الخشت في "فلسفة الدين في ضوء تأويل جديد للنقدية الكانطية" مدى اتساق كانط مع نفسه حين أراد أن ينظر لفلسفته الدينية ، وهل أعلن شيئا وأضمرت فلسفته شيئا أخر؟ ، وهل صحيح أنه ألغى المعرفة ليفسح الطريق للإيمان رغم كونه ألغى الإيمان التقليدي ليفسح المجال للعقل . ويرى الباحث أن كانط لم يضع العقل في أطر دينية بل العكس وضع الدين في أطر العقل وحدها . لم يتوقف عند "الدين في حدود العقل" بل عمل على تتبع المراحل التي مر بها التفكير الديني في المراحل المختلفة التي مر بها تفكير كانط بالاضافة إلى محاولة الكشف عن دور الدين في تشكيل المذهب الفلسفي ودور الفلسفة في تكوين التصور الديني[٢٣] وذلك في سبعة فصول :

يدور الأول حول التفسير الميكانيكي للكون وبدايات نقد اللاهوت الطبيعي والمفارق في كتابات ما قبل المرحلة النقدية . يعرض فيه : وجود الله عند كانط كما يتضح من كتابه المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية ، والأساس الوحيد لإثبات وجود الله ، وأحلام رائي أرواح مفسرة بأحلام الميتافيزيقيا . وينشغل في الفصل الثاني بإشكالية هل ألغى كانط المعرفة لكي يفسح مجالا للإيمان ؟ والثالث نقد اللاهوت الطبيعي والمفارق والرابع إنقاذ الإيمان على الطريقة الكانطية ، ما إجابة كانط على إشكال الإلحاد الذي قدمه عصر العقل ؟ والفصل الخامس الدين العقلي المحض عند كانط والسادس منهج التأويل الكانطي لنصوص الكتاب المقدس ونقض اليهودية والسابع والأخير العقائد المسيحية بين التأويل والتفنيد .

١٠- أميرة مطر وعلم الجمال عند كانط

تناولت د. أميرة مطر في الفصل الأول من الباب الثاني من كتابها "فلسفة الجمال : أعلامها ومذاهبها" فلسفة كانط الجمالية . الذي كان يهدف إلى إيجاد منطق للذوق مثيل للمنطق الذي توصل إليه في مجال العلم والأخلاق وقد توصل كانط إلى

المبادئ الأولية للذوق في نقده لملكة الحكم ١٧٩٠. يأتي كانط بعد ذلك بالنقد الثالث ليحقق الترابط بين عالم الضرورة وعالم الحرية أو بين مجال العلم ومجال الميتافيزيقا، ذلك لأن ملكة الحكم هي الواسطة بين الذهن والعقل ، ويصبح الشعور باللذة هو الواسطة بين المعرفة والإرادة .

أما المبدأ الذي تعتمد عليه ملكة الحكم فهو مبدأ الغائية أو القصد وهو الذي يسمح بقيام الحكم المنعكس Reflective ، ويختلف هذا الحكم عن احكام الذهن في أنه لا يعتمد على مقولات سابقة يطبق بواسطتها الكلي على الجزئيات ولكنه يتعلق بحالات خاصة فردية لكي ينتقل إلى كلي ولكنه خاص بهذه الحالات الفردية ولكي يحقق هذه المهمة فإنه يوجد الحكم الكلي المناسب لكل حالة خاصة والمبدأ الذي يسير عليه في هذه العملية هو مبدأ الغائية.

وينقسم نقد الحكم إلى قسمين ، نقد الحكم الجمالي (الاستطيقي Asethetical) ونقد الحكم الغائي Teleogical. ويصاحب كلا الحكمين شعور باللذة . غير أن اللذة المصاحبة للحكم الجمالي تختلف عن اللذة المصاحبة للحكم الغائي إذ يذهب كانط إلى أن الانعكاس في الحكم الجمالي يقع على اللعب بالتمثلات في حين أن الانعكاس في الحكم الغائي يقع على اللعب بالتصورات.

كذلك يمكن أن نعد نقد ملكة الحكم جزءا متمما لفلسفة كانط النقدية ، وخصص كانط كتابه نقد الحكم للبحث في الشروط الأولية الخاصة بأحكامنا عن الجميل والجليل. وقد قسم هذا المؤلف إلى جزأين رئيسيين ، الأول يشمل نقد الحكم الاستطيقي أي الحكم بالجميل والجليل والجزء الثاني يشمل نقد الحكم الغائي.

وأول ما يميز حكم الذوق ، هو أنه حكم استطيقي أي حكم يرجع إلى الذات ، وإذا كانت كل أفكار العقل حتى المستمدة من الإحساس تشير إلى موضوعات خارجية إلا أن الأفكار المستمدة من الشعور باللذة والألم ليست كذلك ، لأننا في هذه الحال لا نشير إلى موضوع خارجي بل يكون لدينا شعور عن أنفسنا عندما نتأثر بهذا النوع من الأفكار - فالذوق هو ملكة تقدير شئ أو فكرة من حيث قبولها أو عدم قبولها بدون وجود أي غرض معين. أن أهم ما أحدثه كتاب نقد الحكم في تاريخ علم الجمال - كما تؤكد أميرة مطر- هو أنه قد جعل لهذا العلم مجالا مستقلا عن مجال المعرفة النظرية ومجال السلوك العملي .(٣٤)

١١ـ الغائية والنقد والفلسفة السياسية عند كانط

ويقدم لنا د.محمود سيد أحمد دراستين عن كانط ، الأول حول مفهوم الغائية والثاني في الفلسفة السياسية. يحدد لنا في الدراسة الأولى مبدأ الغائية عند الفيلسوف على أنه مبدأ ذاتي ، بمعني أننا لا نطبقه بالضرورة علي الطبيعة ،لكن ما نفعله هو أننا نسقط بصورة مجازية إتجاهاتنا الغائية علي العالم قائلين "أنه يبدو لنا كما لو أن عقلا يعمل هناك . وعلي هذا الاساس فإن الغائية لا تعدو أكثر من كونها فكرة أصلها في الحكم التأملي ولا يمكن أن نعزوها الي منتجات الطبيعة ذاتها . وعلي هذا يقول أن كانط لا يهتم بالغائية في ذاتها بل أن أهتمامه منصب علي " الأحكام الغائية "أو أن شئت فقل منصب علي المعرفة الغائية. وهذا معناه أن الغائية عنده ليست مبدأ موضوعا أنطولوجيا بل مبدأ ابستمولوجيا "(٣٥)

وكانط يلجأ فيما يري سيد أحمد إلى مفهوم الغائية ليمكنه في حل مشكلة التقريب بين عالمي الطبيعة والأخلاق . لذا فهو يتوقف في الباب الأول من كتابه عند الثنائية الكانطية بين الطبيعة والأخلاق وذلك في فصلين ، أولهما "الطبيعة والضرورة الألية" وثانيهما"الأخلاق والحرية " ثم ينتقل الي الباب الثاني ملكة الحكم والغائية بفصليه :الغائية في الجمال ، والغائية في الطبيعة ، حيث أهتم بتوضيح معني الغائية في هذين المجالين ومدي مساهمتها في التقريب بين عالمي الطبيعة والأخلاق حتي يتسني له في الباب الثالث أن ينتقل "من الغائية الي اللاهوت " في فصلين ، الأول الغائية ووجود الله . والثاني من الألوهية الأخلاقية الي تأسيس الدين الأخلاقي ".

وقد أهتم الدكتور سيد أحد بتوضيح مسألة هامة هي أن كانط علي العكس من اللاهوتين والفلاسفة الذين يعتقدون أن الغائية تمكننا من أثبات وجود الله ، فهو يسلك طريقا أخر حيث يري أن الغائية الأخلاقية ـلا الطبيعية ـ هي التي تمكننا من ذلك . وبهذا استطاع تأسيس لاهوتا اخلاقيا محضا (ص١٣). ويختتم بحثه بمناقشة الي أي مدي تنجح كانط في التقريب بيم عالم الطبيعة وعالم الأخلاق متوصلا الي أن هيجل هو الذي نجح في هذا التقريب عن طريق الخبرة الجمالية . ويؤكد في فاتحة بحثه أن النقد الكانطي للنزعة الانسانية في أعمق صورها " (ص٢٠٣) ويلحق كتابه الأول بمجموعة من النصوص مترجمة من مدخل كتاب "نقد ملكة الحكم"

ويقدم في عمل تالي "دراسات في فلسفة كانط السياسية" (٣٦) ١٩٨٨ موضحا أن كانط يقترب من المشكلات الأساسية للحياة السياسية بنفس الروح التي يقترب بها من المشكلات الميتافيزيقية . ويرى في مدخل عمله أنه لا مبالغة في القول أن لتاريخ الفكر السياسي في المانيا يبدأ بالفعل وبصورة جادة بكانط . وأنه قد فجر ثورة في الفلسفة السياسية كما هو الحال في جميع مجالات الفلسفة الحديثة . ويعرض لرأي فريقين الأول يرى أن كانط ليس له أهمية في تاريخ الفكر السياسي والثاني يؤكد أنه لا يمكن تجاهله في تاريخ الفلسفة السياسية .

ويلاحظ أن فلسفة كانط السياسية جزء من نسقه النقدي وأنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالاخلاق (ص١١) وأنه أقام علم السياسة على أسس عقلية ، فهو يبدأ بالعقل لا بالواقعة السياسية (ص١٣) وأن كتاباته في هذا المجال أوضح وأقل تعقيدا من كتبه النقدية (ص١٤) ثم يعرض لمصادر فلسفة كانط السياسية .

ويتناول في ستة فصول : الدولة عند كانط ، المواطنة ، مفهوم السيادة ، نحو سلام دائم بين لاشعوب ، العلاقة بين السياسة والأخلاق ، العلاقة بين فلسفة التاريخ والسياسة .

---

[1] د. زكريا إبراهيم : كانط أو الفلسفة النقدية ، مكتبة مصر ، القاهرة د.ت.

[2] الكونت دي جلارزا : محاضرات في الفلسفة العامة . تحرير د.أحمد عبد الحليم عطية ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ٢٠٠١ ، المقدمة

[3] أنظر الشيخ طنطاوي جوهري : ترجمة كتاب التربية لكانط في دراستنا ، الدرس الفلسفي في مصر ، دار قباء ، القاهرة ٢٠٠٢ .

[4] زكي نجيب محمود : قصة الفلسفة ، وكذلك الجبر الذاتي ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥ وانظر دراستنا عن كانطية زكي نجيب محمود بين الوضعية المنطقية والمدرسة الإنفعالية في الكتاب التذكاري الذي أشرف عليه د. حسن حنفي ، مصدر من المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة وما كتبه زكي نجيب محمود عن كانط في موقف من الميتافيزيقا ط٣ دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٧.

[6] والنقدية فلسفة جديدة تؤسس قولا فلسفيا مختلفا ، ويعرض لمشكلة النقد أي لإمكانية الأحكام التأليفية القبلية ، وبرنامج النقد أي التأليف بين ملكات العقل الثلاث . ثم نقد المعرفة النظرية بداية بنقد الحساسية ونقد

الفاهمة ثم استنباط المفاهيم وتسويغها ومبادئ التجربة وجدل العقل وأفكار العقل وتناقض العقل ثم دوره في المعرفة النظرية حتى ينتقل إلى نقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم ونقد الحاكمة التليولوجية ثم خلاصة النقد.

(٧) وقد تناول فؤاد زكريا هذه الترجمة بالنقد موضحا جوانب القصور فيها في مجلة الفكر المعاصر القاهرة وقدمت نازلي إسماعيل ردا على هذا النقد في العدد التالي من نفس المجلة.

(٨) د. إبراهيم بيومي مدكور : عثمان أمين ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٨.

(٩) عبد الغفار مكاوي : شعر وفكر ، دراسات في الأدب والفلسفة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٥ ص ٢٨٧-٣٠٧ وانظر عن جهود د. مكاوي مجلة أوراق فلسفية ، العدد السادس عن الفلسفة الألمانية القاهرة ٢٠٠٢ .

(١٠) د. زكريا إبراهيم : كانط أو المثالية الموضوعية .

(١١) ويتكون هذا العمل من مقدمة وثمانية فصول وخاتمة . يوضح في المقدمة "حياة كانط وتطوره الروحي" وأن الفلسفة النقدية ثورة فكرية كبرى وفي فصلين نظرية المعرفة : العلم الرياضي في الفصل الأول والطبيعي في الثاني ومبحث الوجود في فصلين الميتافيزيقا غير المشروعة في الفصل الثالث والمشروعة في الرابع ، والمشكلة الخلقية في فصلين : تحليل القانون الخلقي في الفصل الخامس ومصادرات العقل العملي في السادس وفلسفة الجمال في فصلين نقد ملكة الحكم في الفصل السابع ونقد الحكم الغائي في الثامن.

ويخصص الخاتمة لمناقشة بعض المآخذ والاعتراضات موضحا أن الخطأ الأكبر الذي طالما وقع فيه مؤرخو الفلسفة الكانطية ، هو أنهم كثيرا ما كانوا يقدمون للناس هذه الفلسفة على صورة "مذهب" مغلق جامد ، في حين أن كانط نفسه قد أراد لها منذ البداية أن تكون فلسفة "نقدية" متفتحة . أن الفلسفة النقدية هي في صميمها روح ومنهج لا مجرد عقيدة أو مذهب "أن الثورة الكوبرنيقية الكبرى التي أراد كان أن يحدثها في علم الفلسفة إنما هي أولا وبالذات ثورة منهجية (ص٢٩٩) وبالاضافة إلى ذلك فقد خصص زكريا إبراهيم أحد فصول كتابه "المشكلة الخلقية" لتناول نظرية الواجب عند كانط.

(١٢) د. عثمان أمين : رواد المثالية في الفلسفة الغربية ، دار المعارف ، القاهرة ٢٠٠٢

(١٣) د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ، نشأتها وتطورها،دار النهضة العربية ط٣ القاهرة ١٩٧٦ص٢٣-٢٤

(١٤) أنظر دراستنا عنه في توفيق الطويل ودراسات القيم في العربية ، في الخطاب الفلسفي في مصر ، دار قباء ، القاهرة ٢٠٠١ ص ٢٠١-٢٤٤.

(١٥) د. زكي نجيب محمود : الجبر الذاتي ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ص١٥٠.

(١٦) الموضع السابق

(١٧) المصدر السابق ص٢٥٦

(١٨) الموضع نفسه

(١٩) د. زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ١٩٧١ص٢٧٦.

(٢٠) المصدر السابق ص٢٧٧

(٢١) المصدر السابق ص٢٩٧-٢٩٨.

[22] عبد الرحمن بدوي : إيمانويل كنت ، دار القلم ووكالة المطبوعات ، الكويت .

[23] عبد الرحمن بدوي : الأخلاق عند كانط ، دار القلم ووكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩.

[24] عبد الرحمن بدوي : فلسفة القانون والسياسة عند كانط ، دار القلم ووكالة المطبوعات،الكويت ١٩٧٩.

[25] عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، الجزء الثاني ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٤ . مادة كانط

[26] د. محمود زيدان : فلسفة كانط النظرية ، دار المعارف ، القاهرة د.ت

[27] مراد وهبه: المذهب في فلسفة كانط ، ترجمة د. نظمي لوقا ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٩ ص١٣

[28] د. محمود رجب : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦ ص١٣

[29] د. صادق جلال العظم : دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦.

[30] د. صادق جلال العظم : دفاعا عن المادية والتاريخ ، دار الفكر الجديد ، بيروت ١٩٩٠ ص٩٢

[31] د. عبد القادر بشته : العقل العلمي في عصر التنوير ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٩٧ ص٥٤-٥٥.

[32] د. حسن حنفي : الدين في حدود العقل وحده ، في كتاب قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر ، دار الفكر ، القاهرة د.ت

[33] د. محمد عثمان الخشت : فلسفة الدين في ضوء تأويل النقدية الكنطية ، مكتبة غريب ، القاهرة ، المقدمة

[34] د. أميرة حلمي مطر : فلسفة الجمال ، أعلامها ومذاهبها ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ٢٠٠٢ ص ١٢٦-١٤٤ .

[35] د. محمود سيد أحمد : الغائية في فلسفة كانط ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ص٩

[36] د. محمود سيد أحمد :دراسات في فلسفة كانط السياسية،دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة ١٩٨٨المقدمة

كانط و الماركسية

عادل ضاهر(*)

لا يوجد موقف ماركسي موحد تجاه فلسفة كانط ، ولكن بالامكان القول إن ما يصدق على العموم هو أن موقف الماركسي من كانط متناسب عكسيا مع موقفه من هيجل : فبمقدار ما يقترب الماركسي من هيجل بمقدار ما يبتعد عن كانط . في الواقع إن نقاد كانط بين الماركسيين يجدون في حجج هيجل ضد كانط الأساس لنقدهم .

ليس الغرض من هذه الدراسة تناول تطور العلاقة بين الماركسية وكانط والاشكال المختلفة التي اتخذتها لدى كل الفلاسفة الماركسيين الرئيسين الذين اهتموا بتلقيح الفكر الماركسي بعناصر كانطية . فأهمية كانط للماركسية ، في اعتقاد الماركسيين الذين يمثلون الخط الماركسي التقليدي ، لا تتجاوز كونها أهمية تاريخية ، بمعنى أن كانط مهد مع فلاسفة آخرين ، كهوبس واسبينوزا ولوك ، لنشوء المادية التاريخية . ولكن يوجد نفر قليل من الفلاسفة الماركسيين الذين يذهبون إلى حد الاعتقاد بأن أهمية كانط للماركسية ليست مجرد أهمية تاريخية . فإن كانط ، في نظر هذا النفر من الفلاسفة ، لديه ما يقدمه إلى الماركسية ، على مستوى نظرية المعرفة وكذلك على مستوى فلسفة الأخلاق ، فإن العناصر التي تفتقر إليها الماركسية على المستويين الأخرين هي ، في نظر هؤلاء الفلاسفة ، تلك العناصر بعينها التي يمكن اشتقاقها من الفلسفة الكانطية . إن أطروحتهم الرئيسية ، إذا ، هي أن كانط ليس ، كما ادعى ديبورين Deborin، مجرد ممهد لنشوء الفكر الماركسي ، بل إنه بالاضافة إلى ذلك يقدم لنا نظرية للمعرفة وفلسفة خلقية يمكن ، عن طريق تدبرهما على النحو المناسب، جعلهما مكملتين للماركسية.[1]

إن هؤلاء الفلاسفة الماركسيين خرجوا ، لا شك ، عن الخط التقليدي للتفكير الماركسي حول كانط الذي يمثله انجلز ولينين في نقدهما لمفهوم الشئ - في - ذاته عند كانط وللنزعة اللاأدرية التي ينطوي عليها المفهوم . إن هذا الخط التقليدي يظهره اكسلرود Akselrod في سلسلة من الحجج التي صارت الأساس الذي بني عليه لينين محاولته دحض التجريبية النقدية . لقد كان الغرض من هذه الحجج البرهنة على أن

العالم الخارجي ينعكس في ادراكنا أو يتطابق معها وأنه لا بد ، بالتالي ، من التمييز بين الواقع والاحساسات . إن القضية الأخيرة تمثل موقفا واقعيا على المستوى الابستمولوجي ، موقفا رافضا لكانط الذي نظر اكسلرود إلى فلسفته على أنها محاولة يائسة للتوفيق بين المثالية والمادية . إن كانط ، في نظره ، أدرك أن مفهوم العالم الخارجي (الشئ - في - ذاته) غير قابل لأن يعرف . إن محاولة كانط التوفيقية مستحيلة ، بالنظر إلى أن معرفتنا تجد أساسها إما في الوعي أو في المادة . إذن فإن كانط بناء على وجهة النظر هذه ، في نظر اكسلرود، إن ما ينطبق على كانط هو أنه فقط في الظاهر يوفق بين المادية والمثالية ، بينما هو في حقيقة الأمر مثالي في الصميم[٢] . إن هذا الموقف من كانط صار أشبه بمصادرة من مصادرات الفكر الماركسي التقليدي.

ليس مفهوم الشئ - في - ذاته وحده المستهدف من هجوم الماركسية التقليدية ، بل أيضا تميز كانط بين الكائن والواجب Seinud Sollen وكما أن نقد هيجل لمفهوم الشئ - في - ذاته هو الذي شكل الأساس لنقد الماركسية التقليدية لهذا المفهوم ، كذلك فإن عدم تمييز هيجل بين الكائن والواجب هو الذي شكل الأساس لعدم قبول الماركسية التقليدية للتمييز الكانطي بينهما . من هنا يتضح لماذا قلنا في البداية إن موقف الماركسيين من كانط يتناسب عكسيا مع موقفهم من هيجل ، بمعنى أن من يقترب من هيجل أكثر من بينهم يبتعد عن كانط أكثر . وبما أن الماركسية التقليدية ، كما هو واضح من كلامنا السابق ، وثيقة الصلة بهيجل ، يصير من الواضح أن الماركسية ذات النزعة الكانطية هي نوع من المروق في الماركسية ، إنها تشكل إنحرافا عن الخط الماركسي التقليدي .

لننتقل الأن إلى معالجة موضوعنا الرئيسي ، ألا وهو الماركسية ذات النزعة الكانطية . من الفلاسفة المهمين الذين يمثلون النزعة الكانطية في الماركسية بعض فلاسفة مدرسة ماربورج وفلاسفة المدرسة الماركسية النمساوية [٣]. ولكن أهم ممثل للنزعة الكانطية في الماركسية ، في نظري : هو الفيلسوف الإيطالي المعاصر لوتشيوكوليتي Lucio Coletti الذي يكاد يكون الصوت الوحيد بين الماركسيين الغربيين اللاحقين للماركسية النمساوية الذي نادى بالعودة إلى كانط ونبذ هيجل [٤]. إن مايميزه عن كل الماركسيين الذين أظهروا نزعة كانطية ، كما سنوضح فيما بعد ، هو محاولته إيجاد حلقة الوصل بين كانط وماركس في نظرة كانط إلى الوجود على

أنه شئ فو - منطقي . (Extra – logical) إن هذه النظرة إلى الوجود هي تماما ما تحتاج إليه الابستمولوجيا الماركسية بوصفها ابستمولوجيا مادية

ولكن قبل تناول فلسفة كوليتي ، لنعالج أولا السمات البارزة للمحاولات السابقة لتلقيح الماركسية بعناصر كانطية . هذه المحاولات السابقة نجدها لدى منظري حركة الماركسية النمساوية من أمثال : ماكس آدلر وأتو باور ورودلف هلفردنج.(٥) لقد نظر هؤلاء إلى أنفسهم على أنهم ماركسيون بكل معنى للكلمة ، ولكنهم لم يحسبوا الماركسية نسقا مغلقا على ذاته . إن ما يميزهم عن الماركسيين السابقين هو تأكيدهم وجود روابط بين الماركسية وبعض المفكرين السابقين الذين لم يعترف ماركس نفسه بأنهم مصادر لفكره . ومن السمات الأخرى المميزة لهم أهتمامهم بإعادة النظر في الأسس النظرية والابستمولوجية للماركسية ، هذه الأسس التي أظهر النقد الكانطي ، في اعتقادهم ، وجود ثغرات فيها . فعلى الرغم من قبولهم لنظرية القيمة الماركسية ولمبدأ الصراع الطبقي وللمادية التاريخية ، فإنهم لم يعتقدوا أن الماركسية تفترض ، بالضرورة ، فلسفة مادية أو أن صحتها تعتمد على الحجج الفلسفية لانجلز التي اعترضوا عليها على أساس أنها ليست نقدية بالمعنى الكانطي . إن موقفهم العام كان ترانسندنتاليا معارضا للوضعية والتجريبية . إنهم وجدوا في الماركسية نظرية علمية بالمعنى الصارم دون أن يقودهم هذا إلى اعتبارها محتضنة للمعايير التجريبية في المعرفة . ولأن الماركسية نظرية علمية ، فإنها تقوم على أسس فكرية مستقلة عن الطبقة وحتى في حقل الأخلاق فإنهم أكدوا على الطابع الفكري والكوني للماركسية . وبذلك فإنهم عاكسوا اللينينية في لجوئها إلى المصالح الطبقية (٦).

من السمات الأخرى للماركسية النمساوية محاولة أتباعها تجاوز العناصر السيكولوجية التي تلقحت بها الكانطية في بدايتها . فالكانطية في صيغتها الأصلية كانت ذات طابع سيكولوجي ، لا ترانسندنتالي ، بمعنى آخر ، إن الشروط القبلية للمعرفة التي استقصاها كانط حسبها الكانطيون الأول صفات للعقل الإنساني ، فسكلجوها . إن العقل الإنساني ، حسب هذا التأويل السيكولوجي لكانط ، لا يمكن ، بحكم تركيبه ، ان يدرك الموضوع بدون فرض صورتي الزمان والمكان عليه وإخضاعه للمقولات . إن هذا التأويل لا يتجنب النسبية ، بل ينقلها إلى مستوى أعلى ، لأنه يبيئ لنا أن نتائج العلم صحيحة فقط بالنسبة لكائن له البنى السيكولوجية التي يمتلكها الإنسان ، ولهذا السبب فإن الجيل اللاحق من الكانطيين (مدرسة ماربورغ :

هيرمان كوهين وبول ناتورب) أعطي لكانط تأويلا ترنسنتاليا . فالصور القبلية والمقولات ، حسب هذا التأويل ، ليست بني سيكولوجية عرضية Td , Wy : Nz.n Contingent (م. و) . وترتبط بالنوع الانساني وحده ، بل كامنة في العقل بما هو ، وبالتالي فهي شروط لكل فعل ممكن من أفعال الادراك. إن العقل هو الاساس للعلم الطبيعي ، وكل فكرة معقولة عن الواقع ترتبط بالوافع بوصفه معروفا . هذا لا يعني أن الواقع نسبي بالعلاقة مع الفكر اللا شخصي الخالص .

ليست المسألة الأخيرة هي التي أثارت أهتمام الماركسيين الألمان والنمساويين في مدرسة ماربورغ ، بل محاولة أتباع هذه المدرسة تأسيس الاخلاق الاشتراكية علي نظرية كانط في الفكر العملي . فقد أعتقد كوهين أن كانط زود الاشتراكية بأساس خلقي عن طريق أظهاره ، أولا ، أن الاخلاق لا تجد أساسيا في الانثربولوجيا ، لأن الدوافع الطبيعية للأنسان لا يمكن أن تقود إلى فكرة الإنسانية وإلى إدراك القيمة الفريدة للفرد ، وثانيا ، أن الاخلاق الكانطية مستقلة عن الدين[٧] . الإنسان وحده مصدر القيم ، والقانون الخلقي الذي يصدر عنه قد يكون صحيحا بدون استثناء ، بشرط أن يكون قائما على المساواة بين البشر بوصفهم كائنات خلقية (اشخاصا) . إن قول كانط إن علينا أن نعامل كل شخص على أنه غاية في ذاته وليس مجرد وسيلة هو الفحوى الأساس للإشتراكية .

إن كوهين كان من بين الماركسيين الأول في مدرسة ماربورج الذين روجوا لفكرة الاشتراكية الخلقية . إن الفكرة الأخيرة يمكن ردها إلى مبدأين : أولا ، على افتراض أن فلسفة التاريخ الماركسية صحيحة وأن الاشتراكية ، بالتالي ، أمر لا مفر منه ، فإن هذا وحده لا يبرهن على أن الاشتراكية شئ حسن . هنا نجد رفضا للموقف الطبيعي في الأخلاق ، أي الموقف الذي لا يعرف المحمولات الخلقية بواسطة محمولات ذات مدلول وصفي أو تجريبي خالص ، فلا يسمح بالتمييز منطقيا بين ما هو كائن أو ما سيكون ، من جهة ، وما يجب أن يكون ، من جهة ثانية . في رفضنا الموقف الطبيعي ، في اعتقاد كوهين ، لا يعود بإمكاننا أن نقول إن الاشتراكية حسنة أو أمر يجب خلقيا أن يكون على أساس أنها أمر لا بد أن يكون . فحتى نقبل الاشتراكية على أنها أمر حسن أو واجب ، من الوجهة الخلقية ، فإننا بحاجة إلى معيار خلقي يظهر تفوقها على البدائل الأخرى ، إن هذا المعيار ، في نظره ، هو ما تزودنا به فلسفة الأخلاق الكانطية . وهذا المعيار ، على وجه التحديد ، هو المبدأ

الإنساني الذي تقوم عليه فلسفة الأخلاق الكانطية وهو المبدأ الذي يقضي بالا يعامل أي شخص على أنه مجرد وسيلة ، بل أنه غاية في ذاته . المبدأ الثاني الذي تقوم عليه فكرة الاشتراكية الخلقية هو أن الافكار الخلقية صحيحة بدون أستثناء ، أي أن المبادي والمعايير الخلقية واحدة للجميع . يتبع أن الاشتراكية ، بوصفها مصادر خلقية ، لا ترتبط بالطبقة وأن كل فرد ، بما هو ، وبغض النظر عن المصالح الطبقية ، بإمكانه أن يحافظ علي إنسانيته عن طريق اعترافه بالقيمة الخلقية للمثال الاشتراكي .

نجد محاولة شبيهة بمحاولة كوهين لجعل فلسفة كانط الخلقية جزءا من الاشتراكية العملية لدي كارل فورليندر(٨). لقد كان الاخير واحدا من الفلاسفة المرموقين الممثلين للكانطية المحدثة في المدرسة النمساوية الذين حاولوا التركيب بين كانط وماركس . ولكن أهم ما قدمه فورليندر هو هو أطروحته حول ضرورة جعل فلسفة كانط الخلقية أساسا للاشتراكية الماركسية . إن اعترافه بإن طريقة التفكير الكانطية عقلية وليست تاريخية ، كطريقة التفكير الماركسية ، لم يمنعه من محاولة الدمج بين الاثنين . ليس الغرض من هذا الدمج . في نظره ، الاقلال من أهمية العناصر التاريخوية التي أشتقتها من الهيجلية ، بل تجريدالماركسية من الاثار السيئة التي تركها عليها عدم تمييز هيجل بين الكائن والواجب . إن ماركس ، في متابعته هيجل بعدم التميز مجرد نظرية المادية التاريخية من أي أساس ابستمولوجي أو خلقي ولا يجوز ، في نظره ، أن يردعنا عن محاولتنا تزويد الماركسية بعناصر كانطية ما نجده في كتابات ماركس وإنجلز من نقد لكانط . فإن ها النقد ليس ذا بال لانهما لم يكونا علي إلمام جيد بكانط ، أن هجوم إنجلز ، مثلا ، علي مفهوم الشئ - في - ذاته يظهر سوء فهم كبير لديه للمشكلة(٩) وإذا تجاوزنا هذه العقبات الثانوية التي تحول بينا وبين تلقيح الماركسية بعناصر كانطية ، فإن أول ما نلاحظ هو أن الماركسية بوصفها النظرية التي يجب أن يتسلح به الوعي الطبقي لإحداث التغييرات الاجتماعية المرجوة ، لا بد لها من أن تنظر الي الاشتراكية علي إنها غاية يجب الصراع من أجلها . ولكن الماركسية فشلت في تكوين هذه النظرة إلى الاشتراكية ، لأنها لم تر في نظرية التقدم موقفا معياريا ، وبالتالي ، موقفا غائيا . ولذلك فإن الكانطية في نظره ، هي التكملة الطبيعية للماركسية أن قانون الأمر المطلق نظر إلى الغايات والميول علي إنها حسنة خلقيا إلى الحد الذي يمكننا ضمنه شموله بنسق واحد من الغايات . أن هذا القانون لم يكن طبعا سوي تعريف صوري للشروط التي يجب أن تتوافر في اية

قاعدة خلقية . فالقواعد الخلقية لم تكن بطبيعتها مطلقة ولكن متغيرة بتغيير الشروط التاريخية . أن الماركسية أوضحت لنا ما هي الأفعال الضرورية لتحقيق الغاية المشتركة بينها وبين الكانطية ، هذه الغاية التي تتخلص في الاخاء العالمي الي الاعتراف بالقيمة الكامنة لكل إنسان . فلا تناقض هنا ، في اعتقادنا، بين كانط وماركس ، وما هو مطلوب من الماركسية لكشف النقاب عن قرابتها من الكانطية هو أن تكشف الماركسية عن أحكامها الخلقية المضمرة التي لا يمكنها بدونها أن تكون مقنعة وفعالة .

إن محاولة فورليندر التوفيق بين الكانطية والماركسية تعكس الفهم كان سائدا في عصره للمادية التاريخية . فبناء على هذا الفهم ، أن المادية التاريخية لا تقول سوي أن الشروط المادية تحدد الوعي ولكن لا تحتمه ، مما يعطي دورا للارادة في التاريخ أن هذا الفهم ، لا شك يسمح بتميز كانط الكائن والواجب ويجعل من الممكن تطبيق المفهوم الكانطي للإلزام ، من - حيث إن مفهوم الاخير يستوجب القدرة على الاختيار . وفي تأويل فورليندر هذا للمادية التاريخية الذي جاراه فيه ماركسيون اخرون من ذوي النزعة الكانطية من أمثال كونراد شميدت ولودفيك فولتمان نجده يذهب مع من جاراه إلى حد معارضة التأويل الداروني أو البيولوجي للإنسان الذي ينظر إلى الإنسان بمقتضاه على أنه كائن ينحل إلى مجموع احتياجاته الطبيعية(١٠). إن الحجة التي تقوم عليها معارضة الكانطيين الماركسيين للتأويل الدارويني للإنسان تقوم على المقدمة القائلة إن الحرية مصادرة كامنة ، بالضرورة، في مفهوم الإنسان . هذه المقدمة ، في نظرهم ، لا بد من أن تقود إلى النتيجة القائلة إنه لا يمكن تفسير الإنسان كلية بوصفه جزءا من النسق الطبيعي ، لأن الطبيعة لا تعرف شيئا عن الحرية ، ولا يمكننا ، بالتالي ، أن نستدل من الواقع الطبيعي أنه يجب أن يكون الإنسان حرا . إن الإنطلاق من كون الحرية مصادرة كامنة بالضرورة في مفهوم الإنسان يزودنا بالاساس المطلوب للاشتراكية ، لأنه يحتم علينا أن نسلم بضرورة قيام نظام اجتماعي يؤمن الحرية للجميع بالتساوي . ولكن تحقيق الغاية الأخيرة غير ممكن في ظل نظام من الملكية الخاصة ، وبالتالي فإن الاشتراكية تصير نتيجة منطقية لمطالبنا في ان يكون بوسع الإنسان أن يحقق طبيعته الخاصة ، طبيعته العقلانية والحرة .

إن محاولات كالتي تناولتها للربط بين كانط والاشتراكية ولتزويد الماركسية بعناصر خلقية مشتقة من كانط لم تستنفد كل محاولات التوفيق بين الماركسية والكانطية . إن هناك محاولات أهم منها قام بها عدد من الماركسيين النمساويين وعلى راسهم ماكس آدلر (١٨٧٣-١٩٣٧) ركزت على مسألة تمتين الأساس الفلسفي للماركسية ولم تحصر أهتمامتها بالجانب الأخلاقي ، بل تخطته إلى الجوانب الابستمولوجية والانطولوجية . إن آدلر بالذات الذي سيشكل مدار تحليلنا هنا حاول أن يطبق الترانسندنتالية الكانطية على نظرية المادية التاريخية ، وادعى ، بالتالي ، أن لدى الكانطية أكثر من فلسفتها الخلقية لتزويد الماركسية بما يلزمها من عناصر فلسفية.

ما هو الأساس الذي يقوم عليه ادعاء آدلر الأخير ؟ حتى نعالج هذا السؤال على نحو مرض ، لنبدأ أولا بتناول نقده للكانطيين المحدثين (ستاملر ودلتاي وريكرت) [١١]. ركز آدلر ، في نقده هذا ، على نظرة الكانطيين المحدثين إلى العلوم الاجتماعية التي يجب بمقتضاها أن نختط لأنفسنا في دراستنا للسلوك الغائي للإنسان منهجا غير المنهج الذي نستعمله في دراسة الظواهر الطبيعية . فالعلوم الطبيعية تتخذ من الكلي Universal موضوعا لها ، بمعنى أن العلم الطبيعي لا يعني بالعيني إلا من حيث كونه يمثل قانونا كليا. وهكذا فإن التفسير في العلوم الطبيعية يتخذ نمطا استنباطيا ، لأن ما نفعله في تفسيرنا للظواهر هو ردها إلى مجردات . ما يعنيه هذا، على وجه التحديد ، هو أن تفسير العلم الطبيعي لحادث عيني غير ممكن إلا عن طريق اشتقاقه من قانون كلي يندرج تحته هذا الحادث . أما العلوم الاجتماعية ، بالمقابل ، فأنها تعني بما هو فريد في نوعه ، بالظواهر التي لا تتكرر ، بالحوادث التاريخية التي لابد لها ، بالافراد والقيم والمقاصد . إن موضوع الدراسة في هذه الحالة ، كما يعتقد الكانطيون المحدثون الذين يشكلون مدار نقد ادلر ، لا يمثل نوعا من الظواهر ، ولا يمكن ، بالتالي ، أشتقاقه من قانون كلي . إذن غرض الدراسة في هذه الحالة ليس تفسير الموضوع بل فهمه Verstehen.

ينطلق ادلر من رفضه لهذه النظرة الي العلوم الاجتماعية التي نجدها في الكانطية المحدثة . ولكنه ، ومع ذلك ، ظل يحتفظ بمفهوم الحقيقة الذي تميزت به الكانطية المحدثة ، أي المفهوم للحقيقة بمقتضاه أن تكون مجرد تطابق موضوع

معطي باستقلال عن فعل الادراك . فان ادرلر يسلم بوجهة نظر كانط القائلة ان الموضوع هو وحده تداعيات تصوريةRepresentational Associations

وأن هناك شروطا قبلية ذاتية للمعرفة تتمثل في الحدس ، الزمان والمكان ، وفي مقولات الفهم أن وجهة النظر هذه ، في اعتقاده ، لا تتعارض مع نظرية المعرفة التي تنطوي عليها فلسفة ماركس ، لأن هذه النظرية أبعد ما تكون عن الواقعية الساذجة ولا ترتبط بالمادية سوي بالاسم .

ليس في ادعاء ادلر أن ماركس لم يتبن الواقعية الساذجة ما يثير لاعتراض . فان ما قاله ماركس في معرض معالجته للايديولوجيا بوصفها وعيا زائفا يكفي للبرهنة على أنه لم ينظر إلى الوعي على أنه يعكس الواقع كما هو في ذاته ، كما هو معطى باستقلال عن فعل الادراك . لكن ادعاءه بأن ماركس لم يربطه بالمادية سوى اسميا سيثير الدهشة لدى الكثيرين . كيف يجب أن نفهم هذا الادعاء الغريب ؟ إن ما قصده آدلر ، على وجه التحديد ، هو أن ماركس لم يتبن الماركسية بوصفها نسقا ميتافيزيقيا . إن المادية ، بهذا المعنى ، لا تجد أساسا لها في العلوم الطبيعية ولا في الماركسية . إن الحياد الانطولوجي هو من السمات الرئيسية للعلوم الطبيعية ولا مكان في هذه العلوم لمفهوم المادة بوصفه تجريدا غير قابل للفهم . اما التعبير "مادية تاريخية" الذي شاع في كتابات الماركسيين ، فإنه المسؤول ، في الدرجة الأولى ، عن إعطاء فكرة خاطئة عن فلسفة ماركس ، فكرة أوحت لنا بأن ماركس أعتبر التطور الاقتصادي بمثابة تطور للشروط المادية الخالصة ينعكس بصورة ميكانيكية في الحضارة . إن هذه الفكرة الخاطئة هي التي عرضت الماركسية لانتقادات مؤداها أن الماركسية أهملت دور العوامل الفردية واعتبرت التطور الاجتماعي سيرورة مستقلة عن البشر واتخذت طابعا جبريا لاغيا لحرية الإنسان وعاملت الاقتصاد على أنه وحدة الحقيقي ، مختزلة الوعي إلى مجرد ظواهر ثانوية لاحقة للاقتصاد، إن الماركسية ، في نظر آدلر ، براء من كل هذه الاتهامات : إنها النظرية العلمية الأولى التي حاولت دراسة الظواهر الاجتماعية من منظور العلاقات العلية القائمة بينها ، مدركة تماما في الوقت نفسه أن هذه العلاقات خاضعة لتأثيرات السلوك الغائي للإنسان ، لمقاصد الإنسان وقيمه . ومن حيث هي نظرية علمية ، فإنها لا ترتبط ، لا منطقيا ولا تاريخيا ، بأي أنطولوجيا مادية أو غير مادية .

أن تأويل أدلر للمادية التاريخية يتميز بكونه محاولة لوضع التميز بين المادي والروحي موضع تساؤل . إن الخطأ العام الذي أرتكبه الماركسيون ، في نظره ، هو وضع القوي الانتاجية وعلاقات الانتاج ، بما هي شروط مادية خالصة ، مقابل البني الفوقية الروحية ، بينما ما هو واضح هو أن علاقات الانتاج تمثل نسقا من السلوك الواعي وليست ، بالتالي ، أقل روحية من البني الفوقية ، أن القوي الإنتاجية أيضا ، إذا نظرنا اليها من منظور كونها عناصر في السيرورة الاجتماعية ، نجد أنها تفترض الوعي الانساني لدي صانعي ومستعملي أدوات الإنتاج ، لا يوجد عوامل مادية بصورة خالصة في الحياة الاجتماعية تتطور من تلقاء ذاتها . الظواهر والتكنيك هي تجسيدات للروح بمقدار ما هي الأيدلوجيا كذلك . وماركس نفسه ، في اعتقادأدلر ، لم ينظر الي البني الفوقية بصفتها انعكاسا ساكنا للشروط الموضوعية ولا حتي نفي استقلالها النسبي . إن الوعي يتقرر بالوجود الاجتماعي ، لا الوجود المادي ، وما هو اجتماعي هو روحي .

إذا كان أدلر قد رفض أن يقرن الماركسية بأي موقف انطولوجي ، فأنه لم يتورع عن أن يقرنها بموقف ابستمولوجي محدد ، الا وهو الموقف الكانطي . إن كانط وماركس التقيا ، في معالجتها ما للسؤال الابستمولوجي الاساسي عن العلاقة بين التجربة والفكر . إن النقطة التي التقيا عندها ، هي افتراضهما وجود شروط قبلية للمعرفة ، شروط لا يكون العلم بدونها ممكنا ولا تكون حقائقه كلية . ولكن ما عني ماركس ليس ما عني كانط ، أي المعرفة العلمية بما هي ، بل المعرفة العلمية للظواهر الاجتماعية . إذن ما يجب أن نفهمه من كلام ادلر ، في ضوء قولنا الاخير ، هو أن موقف ماركس من طبيعة المعرفة الاجتماعية ينم عن نزعة ابستمولوجية كانطية ، بمعني أنه موقف يقضي بالنظر الي المعرفة الاجتماعية علي انها غير ممكنة الا ضمن إطار من الشروط القبلية .

إن المسألة الاخيرة هي التي قادت ادلر الي مفهوم القبلي الاجتماعي أن المبدأين الأساسين اللذين يشير إليها الأخير هما ، أولا : أن المعرفة لا يمكن أن تدعي أنها موضوعية وكلية الا إذا قبلنا مقولة الوعي الترنسندتالي ، هذه المقولة التي يزود كل فرد بمقتضاها بذخيرة من الصور الضرورية لتنظيم التجربة . ثانيا : أن الرابطة الاجتماعية يمكن فهمها فقط إذا جذرناها في وجود الفرد ولم ننظر اليها علي انها

استجابة لحاجات تجريبية . وهو يعتقد أن كانط وماركس يلتقيان تاما بالنسبة لهاتين المسألتين (١٢).

أن المبدأ الذي ينطوي عليه مفهوم القبلي الاجتماعي هو أن الفكر الانساني ، في استقصائه للظواهر الاجتماعية وللعلاقات القائمة بينها ، يفترض مقدما صورا مركبة مرتبطة بالتجربة دون أن تكون مشتقة منها . أنها تشكل الشروط الصورية القبلية الاجتماعية . أن هذا المبدأ في نظر أدلر ، ينطوي عليه انتقاد ماركس للاقتصاد السياسي ، أنه كان نقدا بالمعني الكانطي ، لأنه كان بحثا عن أدوات الادراك التي بدونها لا يمكن للمعرفة الانسانية للظواهر الاجتماعية أن تبلغ مستوي المعرفة العلمية، إن قول ماركس في الجزء الثالث من رأس المال أن العلم يصبح عديم الجدوي إذا تطابقت صورة الظاهرة مع ماهيتها ، ومحاولته في مقدمته للـ grundrisse أن يظهر كيف يمكن للعيني أن يعاد بناؤه من أفكار مجردة يظهر أن ، في اعتقاد أدلر ، أن ماركس نظر الي الكل العيني ، بما هو موضوع للمعرفة العلمية، علي انتاج لمفهومي وليس محتوي أن ماركس احتضن المبدأ الاول الذي ينطوي عليه مفهوم القبلي الاجتماعي .

لننتقل الان الي المبدأ الثاني الذي ينطوي عليه مفهوم الاخير توصل الي رابطة بالابستمولوجيا الماركسية ، أن المبدأ الثاني يفترض ضرورة الوعي . أن ضرورة الوعي، في نظر أدلر ذهب الي حد الاعتقاد بأن غياب الوعي مستحيل علي مستوي التصور ، لان الواقع الذي يفترض تصوره بدون الوعي هو شئ معطي للوعي لا يمكنه ن يعرف بالضرورة أذن في حاولتنا في تصور غياب الوعي لا مهرب من افتراض وجود الوعي وهذا يعني ان الكائن الواعي لا يمكنه أن يعرف ما معني أن يكون الوعي غير موجود : أن غياب الوعي لا يمكن ان يكون جزءا من محتوي الوعي . لا يعني هذا أن وجود الوعي ضروري انطولوجيا ، أي أن الوعي ضروري، بوصفه جوهرا ، بل ما يعنيه هو فقط أن الوعي ضروري فكريا .

والكلام علي الوعي ، في هذه الحالة ، لا يعني ، بالنسبة لأدلر ، الكلام علي الذات التجريبية أو الذاتية العرضية ؛ إنه الوعي ، بعامة ، الوحدة الترنسندالية للوعي الذاتي الاستبطاني أن الوعي بهذا المعني هو ما يرتبط بالمبدا الثاني الذي ينطوي عليه المفهوم الاجتماعي القبلي . فعندما نكتشف في وعينا حكما صحيحا ، فأننا

نكتشف في الوقت نفسه الطابع الاجتماعي لذاتنا . ان هذا الادعاء يقوم علي مفهوم ادلر في الحقيقة ، هذا المفهوم الذي يكون للحقيقة بمقتضاه طابع كلي ، شمولي . أن ننظر الي حكم ما علي أنه يعبر عن حقيقة ، ليس لنا وحدنا ، بل بالنسبة للكل ، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية . ولذلك فأننا نتوقع من الأخرين أيعترفوا بأنه يعبر عن حقيقة . من الواضح ، أذن انطلاق من فهم ادلر للطابع الكلي الشمولي للحقيقة ، أن أكتشاف الذات لحقيقة ما في وعيها في الوقت نفسه أكتشاف لما يتجاوز حدود هذه الذات ، بالضرورة ، ويشير الي وجود ذوات أخري مماثلة لها . هذا لا يعني أن وجود الاخرين ، وبالتالي وجود الرابطة الاجتماعية هو شئ تشتقه الذات المدركة بأفعال الادراك.. فكل ذاتية تجريبية ، في اعتقاد أدلر ، تفترض الوجود الاجتماعية في كل فعل من افعالها و أن مشكلة الانانة solipsism إذن لا يمكن أن تنشأ ، لأن الواقع الاجتماعي ليس شيئا نشتقه من معطيات تجريبية مباشرة ، بل أنه معطي بصورة مباشرة للذات المدركة من خلال عناصرها الترنسندنتالية (١٣).

يعتقد أدلر أن المفهوم الماركسي للانسان علي انه كائن اجتماعي لا يمكن تدبره علي النحو المناسب بدون تجذيره في مقولة الوعي الترانسندنتالي . إن محتوي وعي يفترض مسبقا متحدا انسانيا . أن ماركس عبر عن هذه الفكرة ، في نظر أدلر ، عن طريق وصفه محتوي الفرد علي أنه ، بالضرورة ، مجتمع .solipsism أن اللغة ذاتها التي نستعملها للتعبير عن هذا المحتوي هي موروث أجتماعي . إن حياة المجتمع ليست شيئا ثانويا بالعلاقة مع الافراد الذين يكونون هذا المجتمع ، فالإنسان اجتماعي بحكم ماهيته . يقودنا هذا المفهوم الماركسي للإنسان ، في اعتقاد آدلر ، إلي المبدأ الثاني للقبلي الاجتماعي الذي تكون الرابطة الاجتماعية بمقتضاه مجذرة في وجود الفرد بوصفه ذاتا مدركة ، وليست موجودة استجابة لحاجات تجريبية . إن هذا يعني أن إمكان العلاقات الاجتماعية وصورة (Form) الحياة الاجتماعية مفترضان بصورة سابقة في دراستنا لأي شئ و لا يمكن ، بالتالي ، تفسيرهما سببيا . بيد أن هذا لا يعني ، في نظر آدلر ، العودة إلى نظرية الكانطية المحدثة في طبيعة العلوم الاجتماعية ، هذه النظرية التي لا تري في مقولة السببية ، كما بينا ، مقولة مناسبة لدراسة الظواهر الاجتماعية . إن دراسة الظواهر الاجتماعية ، في نظره ، مثل دراستنا الظواهر الطبيعية ، تفترض خضوع موضوعها لقوانين سببية ، ففي الحالتين يتخذ التفسير نمطا استنباطيا ، بالمعنى الذي أوردناه ، ويصبح الهدف ، بالتالي ،

الكشف عن القوانين الكلية التي تتحكم بالظواهر وتجعل من مجموعها برمته نسقا مغلقا . وفي الحالتين أيضا ، إن موضوع الدراسة ممكن فقط بسبب الانتظامات الصورية للفكر ، بمعنى أن لدينا في الحالتين شروطا قبلية مكونة للموضوع .

إن نظرية آدلر ، كما يمكن استخلاصها من المبدأ الثاني الذي ينطوي عليه مفهوم القبلي الاجتماعي ، هي أن الوعي الترانسندنتالي ، لعدم كونه "روحا" جوهريا، وبالتالي لا يمكن إلا أن يوجد في وعي الفرد على نحو يجعله مساويا بالضرورة لكل وعي آخر ، لا يبدو أكثر من مجموعة الأحكام التي تكون المعرفة الضرورية ، أي الأحكام التركيبية – القبلية بالمعنى الكانطي . ولكن هل يمكن ، فعلا إسناد هذا المفهوم للوعي الترانسندنتالي إلى ماركس ؟ لا يكفي لغرض الإجابة بالايجاب عن هذا السؤال أن نقول مع آدلر إن فكرة الإنسان المجتمع تضمنت لماركس أن الفرد ، بما هو ، حامل للوجود الاجتماعي ولا يعرف ذاته إلا من خلال المجتمع فإن القول الأخير ، كما نبهنا كولاكوسكي ، ليس فيه ما يشير إلى كيفية حصول التجتمع [١٤]. كذلك ليس في فكر ماركس ما يوحي بأن التجتمع لا يمكن تفسيره تاريخيا ، أي أن تفسيره لا يمكن أن يتم إلا عن طريق اللجوء إلى الوعي الترانسندالي . أما بالنسبة للشروط القبلية للمعرفة الاجتماعية فلا جدال في أن ماركس أعترف بشروط كهذه عن طريق تميزه بين ماهية الشئ والظاهرة . كذلك فإن اعترافه بوجود شروط كهذه واضح من اعتقاده بأن السيرورات الاجتماعية لا يمكن إعادة بنائها نظريا عن طريق تجميع الملاحظات المفردة ولكن فقط عن طريق استعمال أدوات مفهومية سابقة على الملاحظة ولكن ماركس لا يوضح من أين تأتي هذه الأدوات أو كيف يمكن تسويغ استعمالها . وما دام الأمر كذلك ، فإنه ليس أمرا مقبولا هنا أن نقفز إلى النتيجة أنها كصور الحدس أو كالمقولات الكانطية

إذا تعمقنا أكثر في دراسة الفروقات بين كانط وماركس ، على المستوى الابستمولوجي ، فإننا سنجد أنه من الصعب جدا تحقيق مشروع آدلر الذي يقضي بتلقيح الفكر الماركسي بعناصر ترانسندنتالية . فإذا أخذنا مفهوم التركيب الكانطي ، فإننا نجد أنه يشكل له نشاطا من أنشطة الفاهمة ، بينما التأليف عند ماركس هو نشاط عملي ، بمعنى أنه دالة للعمل الإنساني [١٥].إن تشديد ماركس على النشاط العملي للإنسان ، هو ما يشكل ، في الواقع ، نقطة التحول الأساسي في نظرية المعرفة الماركسية [١٦]. إن النشاط العملي للإنسان ، في اعتقاد ماركس ، عامل هام من

العوامل المحددة لسلوكه بوصفه ذاتا عارفة . ولذلك فإننا نجد أن مصادرات الابستمولوجيا الماركسية الاعتقاد بأن العلاقات القائمة بين الإنسان ومحيطه هي علاقات قائمة بين الإنسان ذي الماهية الاجتماعية ، من جهة ، وموضوعات حاجاته ، من جهة ثانية . فالإنسان إنما يبدأ احتكاكه المعرفي بالأشياء وتفاعله مع الطبيعة عن طريق سعيه لتأمين حاجاته فعالم الأشياء ، في نظر ماركس ، هو عالم موجود للإنسان "من حيث هو مجموعة من الاكتفاءات الممكنة لحاجاته"[١٧] من هنا نفهم قول ماركس إن الطبيعة بما هي أو باعتبارها شيئا مجردا لا تربطه بالإنسان رابطة "هي لا شئ للإنسان"[١٨] . إن هذه الفكرة تظهر أيضا في قول ماركس "عندما تسأل عن خلق الطبيعة والإنسان، فإنك تجرد من الإنسان والطبيعة . إنك بهذا تفترض عدم وجودهما ، ومع ذلك تطلب من أن أبرهن على أنهما موجودان . والأن أقول لك : تخل عن تجريدك ولا بد أيضا لك أن تتخلى عن سؤالك".[١٩]

إن تصورنا للواقع وللعلاقات القائمة ضمنه غير ممكن في الابستمولوجيا الماركسية إلا في سياق جدلية العلاقة بين الذات (الوعي الغائي) والموضوع . فالموضوع من حيث هو موضوع للمعرفة الإنسانية ، وبالتالي يشكل واقعا للإنسان له سماته وقوانينه الخاصة هو كذلك من ضمن تجسده أولا في موضوعات للنشاط الغائي للإنسان . فالوجود في ذاته، في نظر ماركس ، أي الوجود قبل تحوله إلى موضوعات للنشاط الغائي للإنسان هو خارج إطار الوعي الإنساني رمة ، وبالتالي فهو لا يعني شيئا للإنسان ، أنه هو واللاشئ صنوان، بالنسبة للإنسان ، هذا لا يعني أنه لا شئ بالمعنى المطلق ، بل لا شئ فقط للإنسان . إنه يتحول إلى شئ عيني محدد للإنسان له خصائصه وعلاقاته وقوانينه التي يمكن إدراكها عن طريق التصور والتجريد بتحوله ، أولا ، إلى حقل للنشاط العملي الإنساني . ففي معالجة الإنسان للطبيعة ومحاولته فهمها تتحدد علاقته بها بالشروط الثقافية لوجوده . هذه الشروط هي التحقيقات المادية القائمة على نشاط الإنسان الاجتماعي والتحقيقات الاجتماعية والروحية المشروطة بما حققه الإنسان ماديا[٢٠] فالطبيعة ، إذن ، لا تمثل في الوعي الإنساني بما هي ، بل بوصفها شيئا ذا معنى عيني محدد . هذا المعنى لا يتحدد بشروط موضوعية خالصة ، بل إن له أيضا شروطا ذاتية لارتباطه بالثقافة . ولذلك فهو معنى قابل لأن يتطور ويتعدل وفقا لتطور الإنسان الثقافي . وبما أن الثقافة هي أصلا تحقيقات الإنسان المادية وما يرافقها من تحقيقات اجتماعية وروحية ، فلذلك

تجد أساسيا في النشاط العملي للإنسان . من هنا يتضح أن تحول الطبيعة إلى موضوع للمعرفة منوط باكتسابها أولا معنى عينيا عن طريق تحولها إلى موضوع للنشاط العملي .

يتضح من هذا التحليل أن ما يتموضع بالعلاقة مع الذات العارفة ليس الطبيعة المجردة ، بل الطبيعة المؤنسنة والطبيعة المؤنسنة هي الطبيعة بعد أن حولها الإنسان إلى امتداد جزئي لوجوده عن طريق قيامه بالعمل المنتج . فالإنسان يمتلك الطبيعة تدريجيا عن طريق نشاطه العملي . هذا الامتلاك الذي يحصل أولا على صعيد بيولوجي وينتقل من ثم إلى صعيد اجتماعي ، يحصل أصلا كما يقول كولاكوسكي باعتباره "تنظيما للمادة الخام للطبيعة - تنظيما يجري وفقا لسد الحاجات . والادراك الذي يدخل بصفته عاملا من عوامل هذا الامتلاك لا يمكنه أن يشذ عن هذه الحتمية الشاملة"[٢١] إن الوعي من حيث هو عامل جوهري في المعرفة لا يمكن أن يكون قد نشأ في الأساس إلا بعمل الحاجات العملية . وهكذا يتحول الإدراك ذاته ، في نظر ماركس إلى وسيلة صالحة لسد الحاجات فالطبيعة تظهر للإنسان كشئ معاكس للدوافع الإنسانية مما يفسر أهمية سد الحاجات مداورة للإنسان . فإذا كانت الطبيعة شيئا معاكسا للإنسان ، فمن الضروري أن يكفيها ويطوعها الإنسان لتأمين سد حاجاته . ولذلك يصير كل إمكان من إمكانات الإدراك الإنسان تجسيدا لتحقيق الإنسان احتكاكا شاملا بين وعيه الذاتي ووعيه لهذا التضاد الخارجي ، بينه وبين الطبيعة . هذا الاحتكاك هو ما يحدد مسرى العمليات الفكرية . ومن هنا يتضح ، بالنسبة لماركس أنه لا معنى للكلام على قدرة مفترضة للإنسان على تخطي مقومات هذه العلاقة بينه وبين الطبيعة "بحيث يصل إلى حدس الذات الخالصة بوصفها شيئا مستقلا بمعنى مطلق أو حدس الوجود في ذاته بوصفه شيئا مستقلا أيضا بالمعنى المطلق" [٢٢] فما هو معطى موضوعا للمعرفة هو معطى للوعي الإنساني بما هو حاصل النشاط الإنساني في محاولته إزالة التضاد نسبيا بين الوعي والطبيعة وفاقا لمبدأ سد الحاجة.

من الواضح ، إذن ، أن النشاط العملي ، في نظر ماركس ، هو حلقة الوصل الأساس بين الذات العارفة وموضوعها فمنذ اللحظة التي يبدأ فيها الإنسان بالسيطرة على الطبيعة ومقومات وجوده - منذ تلك اللحظة يجد الإنسان نفسه أمام عالم من الأشياء متقل ببني ليست قائمة فيه وفاقا لنظام طبيعي مستقل كليا عن الوعي

الإنساني، بما هو وعي غائي . هذه البنى هي في الواقع حصيلة تفاعل الإنسان مع الطبيعة في محاولته إزالة التضاد بينه وبينها . فعالم الأشياء ، إذن كما نراه في ضوء كونه حقلا للنشاط العملي للإنسان ، هو عالم منظم وفق مقولات إنسانية . هذه المقولات لا هي موجودة بالتقليد ولا هي ناشئة عن اتفاق جماعي واع . إنها بالاحرى تنشأ وتتبلور في سياق النشاط الإنساني المتجه تلقائيا نحو نفي التناقض والفوضى في عالم الأشياء . إن الوعي الإنساني ، إذن ، ينتظم الطبيعة في سياق فاعليته العملية وخارج هذا الوعي بما هو وعي اجتماعي لا يمتلك الوجود صورا جوهرية خاصة به. هذه الصور تظهر بعامل تنظيم الإنسان للمادة الذي هو أساسا تنظيم عملي[٢٣] .

لا شك أن نقطة البداية للإبستمولوجية الماركسية ، كما توضحت من خلال شرحنا السابق ، تبرز "الجانب الفاعل" للمعرفة وهو نفسه الجانب الذي أكد عليه كانط والمثاليون الألمان بعده من فيتشه إلى هيجل[٢٤]. فإن هناك نزعة كانطية واضحة في افتراض ماركس أن الموضوع لا يمكن أن يدرك إلا بوصفه ذا بنى ذاتية . فإن افتراضا كهذا يعني على الأقل أن الذات العارفة ليست مجرد مركز لتلقي النتائج الموضوعية بل أنها من الزاوية الابستمولوجية ذات فاعلة والمعرفة من هذا المنظور، ترتكز على تفاعل الذات مع الشروط المادية المحيطة بها ، حيث أن هذه الشروط تشكل المواد الخام التي تتكون منها موضوعات المعرفة عن طريق فاعلية الذات لا نعتقد إذن أن هناك اعتراضا على حسبان المنطلق الأساس للأبستمولوجيا الماركسية هو المصادرة الكانطية القائلة أن الذات تؤدي دورا فعالا في تكوين الشروط الضرورية لتحويل الأشياء إلى موضوعات جاهزة للمعرفة.

ولكن ما هو واضح أيضا ، في ضوء تحليلنا السابق ، هو أن الاعتراف بوجود نزعة كانطية في فهم ماركس للمعرفة لا يعني تحذير المعرفة ، بناء على المفهوم الماركسي ، في الوعي الترانسندنتالي . فإن النشاط التأليفي في النظرة الماركسية هو، كما رأينا ، نشاط عملي ، في المقام الأول ، والذات المكونة للموضوع هي الذات الاجتماعية[٢٥]، ولذلك فإن الكلام على نشاط الذات العارفة في هذه الحالة ، وحتى الكلام على نشاطها التأليفي ، هو كلام ذو مدلول وأبعاد اجتماعية وثقافية . هذا يشكل فارقا جوهريا بين ماركس وكانط ، لأن الذات العارفة في المفهوم الكانطي تفعل في فراغ اجتماعي . كذلك لا يبدو أن كلام ماركس على الوجود في ذاته ، الوجود قبل تحوله إلى موضوعات للمعرفة ـ له نفس مدلول كلام كانط على الشئ ـ في ذاته.

فإن الشئ ـ في ـ ذاته ، حسب التأويل السائد لفهم كانط له هو وجود ميتافيزيقي مستقل بصورة مطلقة ، بمعنى أنه ليس في متناول الإدراك الإنساني حتى من حيث المبدأ . ولكن ماركس ، في ربطه موضوع المعرفة بالذات العارفة على النحو الذي شرحناه ، لم يذهب إلى حد تبني الثنائية الكانطية المطلقة ـ هذه الثنائية التي يظهر من خلالها الوجود منقسم إلى عالمين : عالم خاضع للفاعلية الإنسانية ، عالم منفصل عنها بصورة مطلقة . فما قصد إليه ماركس من وراء ربطه موضوعات المعرفة بالذات العارفة وفاعليتها العملية هو التدليل على أن الوجود (الطبيعة) بما هو وجود مادي مستنفذ في كونه حقل نشاط الإنسان .

لابد عند هذه النقطة من تحليلنا من أن نواجه باعتراض الفيلسوف الإيطالي المعاصر كوليتي الذي أشرنا إليه في بداية هذه الدراسة . إن اعتراضه سيقوم على الافتراض بأن التأويل الشائع لمفهوم الشئ ـ في ـ ذاته الكانطي ليس ، بالضرورة ، التأويل المعقول لهذا المفهوم وأن أي تدبير لهذا المفهوم يحتفظ بغرض كانط الأساس لا بد أن يظهر أنه لا يشكل أي عقبة في طريق أي محاولة لبناء أبستمولوجيا مادية كالتي يفترض إسنادها إلى ماركس .

يجد فكر كواليتي جذوره في فكر أستاذه جالفانو ديللا فولي Galvano Della Volpe لقد أظهر الأخير منذ البداية عداء لهيجل إلى حد إنكاره أي فضل لهيجل على ماركس . إن هذا العداء لهيجل أنعكس بشكل واضح وقوي في فكر كوالتي الذي حاول البرهنة بصورة منهجية وكاملة على أن هيجل ما هو إلا مفكر حدسي مسيحي غرضه النظري الأساس إفناء الواقع الموضوعي وتجريد العقل من قيمته لإعلاء شأن الدين . ولأسباب كهذه فإن هيجل ، في نظر كواليتي ، كان طرف نقيض من ماركس . ولكن كانط بالمقارنة مع هيجل ، يمكن اعتباره بحق السلف الفلسفي لماركس ، لأنه في إصراره على استقلالية الواقع الموضوعي وعدم قابليته لأن يستنفد في أي تصور إدراكي له كان كانط يؤسس نظرية في المعرفة مستبقة لنظرية ماركس ، أي للنظرية المادية في المعرفة ، على الرغم من أن ماركس لم يع أبدا إلى أي مدى كان مدينا لكانط(٢٦).

السؤال الذي يعنينا هنا هو السؤال التالي : ما هي الحجج التي بنى عليها كوالتي أدعاءه بان نظرية المعرفة الكانطية هي استباق لنظرية المعرفة الماركسية ؟

إن هذه الحجج يمكن اختصارها على النحو الآتي : إن كانط ، في اعتقاد كواليتي ، أكد بشكل قاطع عدم قابلية رد الواقع إلى الفكر المفهومي وأسبقية الواقع على الفكر وأكد الفصل المطلق بين التضاد الواقعي أو الحقيقي والتضاد المنطقي . ولأسباب كهذه فإن كانط هو السلف الحقيقي للمادية وليس هيجل ، حيث أن الأخير ، حسب تأويل كواليتي لفلسفته ، استهدف أن يبني كيف أن ما هو مفهومي يستوعب أو يستنفد ما هو واقعي ، مما يعني إفناء المتناهي والمادة ذاتيا .

أن المسألة الرئيسية التي يثيرها كواليتي في مجمل الحجج التي يلجأ إليها لتسويغ أطروحته هي أن نظرية المعرفة الكانطية لا تسمح برد الوجود إلى الفكر وأن هذا نقيض المثالية وفي صميم المادية[٢٧] . إن نقد العقل المحض ، في نظره ، يقدم أدلة كثيرة على أتجاه كانط في اتجاه الأطروحة المادية وبعيدا عن المثالية . فمن النقاط الرئيسية في فلسفة كانط مثلا ، نقده للحجة الأنطولوجية التي تشكل محاولة لاشتقاق وجود الله منطقيا . لكن هذا يعني ، بالنسبة لكواليتي ، أن كانط رفض رد الوجود إلى مفهوم[٢٨] . حتى نفهم ما الذي قاد كواليتي إلى هذه النتيجة ، يجب أن نعيد إلى الذاكرة أن البرهان الأنطولوجي على وجود الله يمكن اختزاله إلى القياس الشرطي التالي :

- إذا كان الله موجودا في الفكر ، إذن الله موجود في الواقع
- الله موجود في الفكر
- إذن الله موجود في الواقع

إن المقدمة الشرطية لهذا البرهان تفترض أن وجود الله متضمن منطقيا في مفهوم الله ، والرد الكانطي علي هذا البرهان ينطلق من رفض هذه المقدمة علي أساس أن الوجود ليس محمولا منطقيا ، أي أنه ليس في أي حالة من الحالات متضمنا في مفهوم . والسبب الذي يعطيه كانط لهذا الافتراض الاخير هو أن وجود الموضوع، أي موضوع معطي بصورة سابقة منطقيا علي محمولاته ، كائنة ما كانت هذه المحمولات . فالوجود هو الشرط الذي لا غني عنه للحمل ، وبالتالي فإن نسند محمولا ما الي موضوع ما يحتم وجود هذا الموضوع ، مما يجعل الوجود أمرا خارقا . إذن لا معني لأن نفترض أن الوجود محمول منطقي ، وبالتالي لأن نفترض أنه يكون متضمنا في مفهوم . إن الوجود هو ما ينطبق عليه مفهوم معين أولا ينطبق ، هو ما

نلجأ اليه للتحقيق من صحة أو عدم صحة مفهوم ما . إذن هو نفسه لا يمكن مطلقا أن يكون مفهوم أو جزءا من مفهوم .

إن ما يوضحه التحليل السابق لموقف كانط ، في نظر كوليتي ،هو عدم حسبان كانط للوجود محمولا منطقيا يقوم علي أعتقاد كانط الراسخ للوجود طابعا فو -منطقياأو فو - مفهومي (extra-conceptual) إن الاعتقاد الاخير مفترض ، ليس فقط في نقد كانط للبرهان الانطولوجي بل في نقده للفكر الدغماني ، بعامة ، وفي فصله الواضح بين الامكان الواقعي والامكان المنطقي ، وبالتالي رفضه رد السيرورات الواقعية الي سيرورات منطقية .

ففي نقد للفكر الدغماني الذي يشكل نقده للبرهان الانطولوجي جزءا منه نراه يتجه بصورة معاكسة للمثالية وفي أتجاه المادية . الدغمانية هي الميتافيزيقا والأخيرة هي وحدة الفكر والوجود .إن مضامين الميتافيزيقا ، حسب تأويل كوليتي ، يفترض فيها أن تكون موجودا مقدما ومن المستحيل ، ضمن إطار الميتافيزيقا ، أن نطرح السؤال بخصوص أصل المعرفة التي في حوزتنا . ولكن الفكر النقدي بالمقابل،- الفكر الكانطي ، علي وجه التحديد،- يفترض فرق حقيقي وليس فقط فرقا صوريا أو منطقيا بين الوجود والفكر . ولذلك فبالإمكان ، انطلاقا من مسلمات هذا الفكر ، طرح مشكلة أصل المعرفة ، بوصفها مشكلة " نقدية " الي الحد الذي لا تكون عنده معطاه بصورة مسبقة . وهذا يفترض مقدما أن العنصرين اللذين يتوحدان منذ البداية في الميتافيزيقا لم يكونا دائما متحدين ، أي يفترض ، بأختصار ، أن للمعرفة مصدرين : عفوية العقل والمعطيات التي أتفق أنها معطاه لحواسنا (٢٩) .

أن نقد العقل المحض ، في أعتقاد كوليتي ، وضع للمرة الاولي الاسس لنقد الدغمانية الميتافيزيقيا أو المثالية ، وهذا الاسس تتلخص في اثنين : أولا ، إن ما هو مدرك بالحواس هو ذو طابع ايجابي . ما يعنيه هذا ، بالنسبة لكوليتي ، هو أن المدرك بالحواس ، بعامل طابعه فو - منطقي- ، يجعل من المستحيل رد علاقة الوجود بالفكر الي مجرد علاقة تماسك الفكر مع ذاته . ثانيا ، بالنسبة لاستعمال المنطق الي ما هو انطولوجي ، لأنة ليس سوي محاولة تعسفية لرفع ما هو ذهني أو ذاتي الي مستوي العالم ، أي تحويل المفهوم الي أساس الواقع . (٣٠) .

إن موضـوع الإدراك الحسـي ، الشـئ المفـرد أو الحقيقـي ، فـي اعتقـاد كـانط ، غـير مستنفد في كونه موضوعا للفكر والإمكان المنطقي ، بالتالي ، ليس الإمكـان الحقيقـي. هذه النتيجة ، في نظر كولتي ، مترتبة على الحجـة الكانطيـة التاليـة : إذا صـح أن مـا يتفق أو يتعارض مع مفهوم معين يتفق أو يتعارض مع كل موجود جزئي يندرج تحت هذا المفهوم ، فإن العكس لا يصح . بمعنى أخر ، لا يمكننا أن نسلم هنـا بـأن مـا ليس متضمنا في مفهوم كلي ليس متضمنا أيضا في المفهومات الجزئيـة التـي تنـدرج تحـت المفهوم الكلي ، فالمفهوم الجزئي هو جزئي تماما لأنه يتضمن فـي الكلـي . ولكـن هـذا الشئ الأكثر الذي يتضمنه هو دالة للطابع فو – المنطقي للوجود العيني والحقيقي [٣١].

إن هذه النتيجة هي أيضا مـا يصـل إليـه كـانط عـن طريـق نقـده لخلـط ليبنتـس مـا هـو منطقي بما هو أنطولوجي . إن هذا الخلط الذي نجده في الميتافيزيقا التقليديـة ، بعامـة، يتخذ شكل خلط بين التضاد في الواقع والتضاد المنطقي . إن كانط ينطلق من مبدأ عدم التناقض ، مثلما يفعل ليبنتس ، ولكن بينمـا نظـر الأخـير إلـى مبـادئ الفكـر علـى أنـها مبادئ عقلية خالصة . إن هذه المبادئ التي يمكن ردها كلـها إلـى مبـدأ واحـد هـو مبـدأ عدم التناقض لا تستلزم أكثر من اتساق الفكر مع ذاتـه . لكـن اتسـاق الفكـر مـع ذاتـه ، بالنسبة لكانط ، هو شئ غير تطـابق الفكـر مـع الواقـع . إذن فـإن عـدم وجـود تنـاقض منطقي لا يمكن أن يعني وحده عدم وجود تعارض في الواقع.[٣٢]

المهم لأغراض كواليتي هنا أن تميز كانط بين التضاد المنطقـي فـي الواقـع يقـوم علـي أفتراض عكس ما تفترضه الأطروحة الهيجليـة المثاليـة ، أي يقـوم علـي افـتراض أن التضاد في الواقع لا يمكن رده الـي تنـاقض منطقـي ، والافـتراض الاخـير يقـوم علـي الافـتراض الاعـم، أي افـتراض أن الوجـود لا يمكـن رده الـي مفـهوم ، وبالتـالي فإنـه يتضمن أن خصوصية التضاد في الواقع لا يمكن ردها الي علاقة تضاد بين مفهومات كلية . بمعني أخر ، فإنه يتضمن أن الوجود يكتسب تحدده من خلال استبعاده لكـل مـا ليس هو ، إن ما يفترضه الموقـف الكـانطي هـو تمامـا عكـس مـا يفترضـه " ديـالكتيك المادة " في فلسفة هيجـل . فـإن الأخـير يـرد التعـارض فـي الواقـع بصـورة تامـة إلـى تعارض منطقى (يرد الي الوجود الـي فكـر) ولذلـك فإنـه يفـترض رفـض الماديـة ، رفض هذا " الشئ الزائد " فو – المنطقي الذي يقوم عليه حجة كانط [٣٣].

إن المفارقة التي يقع فيها الماركسيون ، في اعتقاد كوليتي ، هي أنهم ، في تبنيهم الاطروحة المادية ، أنما يحتاجون تماما الي هذا " الشئ الزائد " فو – المنطقي. ومن الواضح أنطلاقا من تحليله ، أنه لا إمكان لخروج الماركسية من هذا المأزق الا بأحتضاننا للأطروحة الكانطية التي تقضي بعدم التوحيد بين الفكر والوجود وبالنظر الي الجوهر ، الكائن الموجود ، علي أنه في أساسه شئ فو – منطقي [٣٤].

لابد من التساؤل هنا لماذا هذا الاصرار علي عودة الماركسي الي كانط بالذات . فإذا كان المعيار – معيار من الاطروحة المادية – هو الاعتراف بأسبقية الواقع علي الفكر وبعدم قابلية رد الوجود الي مفهوم ، فإن هذا المعيار ينطبق علي معظم الفلاسفة الافرنسيين في عصر التنوير من أمثال لامتري وهولباخ . وهو حتما ينطبق علي فلاسفة أبكر مثل جون لوك في انجلترا . أن مادية هؤلاء الفلاسفة أقل التباسا من المادية " التي يعزوها كوليتي الي كانط ، بالاضافة الي مفهوم الشئ – في – ذاته عند كانط ، كما بدا لعدد من الماركسيون، كان منفذا لتسرب الفكر الديني الي فلسفة كانط .

إن كوليتي لا ينفي أن يكون فلاسفة كالذين ذكروا من فلاسفة عصر التنوير ماديين بالمعني الصارم ، بينما كانط ليس كذلك . ولكن كانط ، مع ذلك ، هو الفيلسوف الوحيد بين الفلاسفة الحدثين الذي يمكننا أن نفيد منه في محاولتنا تأسيس نظرية مادية في المعرفة . إن نقد العقل المحض هو العمل الفلسفي في تاريخ الفلسفة الحديثة الذي ياول الي فهم وتسويغ فلسفين لفيزياء نيوتن . فالمعرفة ، بالمعني الحق، بالنسبة لكانط ، ممثلة بالعام النيوتني ، ولذلك فإن محاولة نقد العقل المحض الوصول إلي الشروط الضرورية للمعرفة الحقة في محاولة لفهم وتسويغ الاسس التي يقوم عليها العلم النيوتني أن كوليتي في الواقع ، يذهب الي حد الاعتقاد بأن المعرفة العلمية ، كما يمثلها النموذج النيوتني ، هي ، في نظر كانط ، الشكل الوحيد للمعرفة الحقيقة ، إذا أضفنا الي هذا نقد كانط للبرهان الانطولوجي الذي لم يتراجع عنه حتي أخر حياته ، فأننا نجد أن ما قدمه لنا كانط ، علي المستوي الابستمولوجي، يزودنا بامضي الاسلحة لمحاربة الميتافيزيقا ، وبالتالي لتمتين الاساس الذي تقوم عليه الابستمولوجيا المادية[٣٥]

ولكن هنا لابد من العودة الي تساؤل سابق : فحتي لو حصرنا اهتمامنا في كانط الذي يمثله نقد العقل المحض ، اليس مفهوم الشئ – في – ذاته من الادوات المفهومية

الهامة لتحليل كانط الابستمولوجي في هذا الكتاب ؟ الجواب طبعا هو بالايجاب . ولكن اليس هذا المفهوم منفذا للدين والميتافيزيقا ويخدم عكس الاغراض التي توخي كوليتي تحقيقها عن طريق اللجوء الي نقد العقل المحض ؟

إن كوليتي تصدي لتساؤلات كهذه في عدة أمكنة . لا أنكار ، في نظره ، أنـه قد يكون لمفهوم الشيء – في – ذاته بعد ديني ولكنه ليس البعد الاعمق والاهم لـهذا المفهوم . هنا يلجأ كوليتي الي تأويل أرنست كاسير لهذا المفهوم والذي يوجهنا نحو فهم قول كانط بعدم قابلية الشئ – في – ذاته للمعرفة علي أنه يعني ، فيما يعني ، أن الشئ – في – ذاته ليس موضعا حقا للمعرفة علي الأطلاق ، ولكنه موضع زائف . أنـه لا شئ سوي تجوهر لدوال – منطقية تحولت بسحر ساحر الي ماهيات واقعية . بمعني أخر ، إن عدم قابلية الشئ – في – ذاته لأن يعرف مردها الي كونه الموضوع الزائف للمعرفة الذي نجده في الميتافيزيقا التقليدية ، ميتافيزيقا ديكارت وأسبينوزا وليبنس . أذن ما يمكن استنتاجه هنا من هذا التأويل لمفهوم الشيء – ذاته يتطابق مع النزعة المعادية للميتافيزيقا التي ينم عنها نقل العقل المحض ، حسب فهم كوليتي له ، فما يتضمنه التأويل لا لمعني هو أن المعرفة غير ممكنة إلا بوصفها معرفة لعالم الظواهر ، أي لعالم الحوادث الطبيعة بالمعني الذي قصده نيوتن في كلامه علي الحوادث الطبيعية ، وليس في هذا ما ينطوي علي نزعة لا إرادية كالتي نجدها بعض وضعيي القرن التاسع عشر . إن الوظيفة الابستمولوجيا لمفهوم الشئ- في – ذاته هي، إذن وضع حد لتجاوزتنا الميتافيزيقية ولاي استعمال فو – حسي لقوانا العقلية إن الشئ – في – ذاته ليس جوهرا أو شيئا يمكن أن يتجوهر ، أنه الحد المنطقي الذي يجب أن نقف عنده – هذا إذا أردنا أن نحق معرفة علمية كالتي يشكل العلم النيوتي نموذجها[٣٦]

إن أفضل ما يمكن أن نختتم به هذا الجزء من الدراسة هو اللجوء الي ما يقوله كانط نفسه في صدد المسألة التي تشكل محرر أهتمام كوليتي هنا . يقول كانط :

" إذا كان القصد من تذمر بعضهم من أننا لا نمتلك أي تبصر في الطبيعة الجوانية للأشياء هو أننا لا نقدر أن نتصور بواسطة العقل المحض ما الذي يمكن أن تكونه هذه الاشياء .. في ذاتها ، فإن هذا التذمر غير المشروع وغير معقول . فما يطلب هو أن يكون بأمكاننا أن نعرف الاشياء ، وبالتالي أن نحدسها ، بدون الحواس ، وأن يكون

لدينا لذلك ملكة معرفية مختلفة كليا ، ليس فقط في الدرجة ، ولكن أيضا في الكيف فيما يختص بالحدس ، عن الملكة المعرفية للإنسان بمعني أخر ، أن نكون ليس بشرا وكائنات ولكن كائنات ليس بمقدورنا حتي أن نقول أنها ممكنة ، وأسوأ من ذلك (أن نقول) كيف هي مركبة "[٣٧] أن ما يقوله كانط هنا يؤيد ، لا شك ، تأويل كوليتي لمفهوم الشئ – في – ذاته . ولكن هل تنتهي المسألة هنا ؟ هل كان كانط مستقا مع ذاته ؟ اليست هناك أقوال أخري في نقد العقل المحض توحي بتأويل أخر لمفهوم الشئ – في – ذاته ، كقوله ، مثلا ، في عدة حالات إن الموضوع المدرك هو مثول للشئ – في – ذاته في مقدمة لأي ميتافيزيقا مقبلة – هذا الكتاب الذي يشكل دليله الي نقد العقل المحض – الذي يظهر عالم الاشياء – في حد ذاتها بمقتضاه علي أنه الاساس لعالم الظواهر ؟[٣٨] إن هذه التساؤلات تثير الثير من القضايا التي لا يسمح المجال للخوض فيها هنا . ولكن ما دامت هذه التساؤلات قائمة ، فإن السؤال يظل معلقا بخصوص ما إذا كان ما أقتبسناه من نقد العقل المحض في بداية هذه الفقرة يقبض وحدة علي الفحوى الأساس لمفهوم الشيء- في – ذاته .

(1) أنظر A.M Deborin. Introducion to the Philosophy of Dialectical Materialism. (Petrograd. 1946) 4th ed ..

(2) نجد هذه في الحجج في : Lybov Akselrod. Philosophical Essays . (St. Petersbug.1906).

(3) إن التعبير Austro . Marxism استعمله لاول مرة الاشتراكي الامريكي لويس بودان سنة ١٩١٤ وشاع فيما بعد أنظر : Leszek Kolakowski . Main Currenis of Marxism Vol2 the Golden Age. trans form polish by P.S Falla. (Oxford.1981)p240.

(4) نجد هذا الموقف مفصلا في كتاب Lucio Colletti. Hegel and Marxism . trans by Lawrence Garner . (London NLB. 1973)

(5) إن ما يعنينا في هذه الدراسة هو مفهوم القبلي الاجتماعي والأساس الترانسندنتالي في المعرفة كما نجدهما لدى ماكس أدلر الذي عالجهما في الكتب الأتية : . Max Adler . Kausalitat and Teleologie in streite um die wissenschaft (1904) Marxistische problem (1913) . Lehrbuch der Materialistischen Geschichtsauffassung (1930)

(6) للمزيد من المعلومات عن الماركسية النمساوية ، أنظر Kolaowski . Op . cit chap. XII

(7) هنا نلخص أهم ما ورد في الكتابين H. Cohen Kanis Begrundung der Ethik (Berlin. 1877) Ethik des Reinen Willens (Berlin 1904)

(8) كارل فورليندر Vorlander (1860-1928) كتب عدة كتب محاولا التوفيق بين كانط وماركس من أهمها Kant und der Sozialismus (1900) Kant . Fichte . Hegel und der Sozialismus (1920)

(9) إن هذه أيضا هي وجهة نظر كوليتي التي سنعالجها في الجزء الأخير من هذه الدراسة . انظر L.Colletti op . cit.

(10) أنظر حول هذه المسألة : Kolakowski . op cit , p 251.

(11) نجد هذا النقد في كتابه الأول أنظر Max Adler , Kausalitat und Teleologie op.. cit

(12) نفس المصدر السابق ص ٣٨٠

(13) نفس المصدر السابق ، ص ٤٢٧

(14) Kolakowski . op cit . p 267.

[15]أنظر حول هذه المسألة : Carol C . Gould . Marx's Social Ontology , MIT press , second printing , 1981 . pp.76-80

[16]عالجنا هذه المسألة بإسهاب في كتابنا المجتمع والإنسان ، دار مواقف للنشر ١٩٨٠ ص ١١٣-١١٨

[17] Kolakowski Toward a Marxist Humanism Grove press inc . New York , 1968 , p.43

[18]نقلا عن المصدر السابق كولاكوفسكي

[19] Marx . Engels . Collected works , Vol III . London Lawrence and wishart 1975 p 305.

[20] Charles Woolfson . "Culture . Longuge and the Human personality , in Marzism Today . August . 1977 pp229-30

[21] Kolakowski Toward a Marxist Humanism op . cit ., p 86

[22]نفس المصدر السابق ص ٦٥

[23]نفس المصدر لاسابق ، ص ٨٦

[24]إن روجيه جارودي أكد أيضا هذا الجانب الفاعل للمعرفة في المفهوم الماركسي وربطه بالتقليد المثالي .

أنظر Roger Garaudy , Marxism in the Twentith Century trans by Rene Hague Charles Scribner's sons , New York , 1970 . p 176.

[25]يقول توماس نيمث " فيدل والأنا أفكر ، الكانطي ، فإن الذات الترانسندنتالية الماركسية ، بسبب الاجماع البيذاتي ، يعبر عنها بواسطة الصيغة "نحن نفكر" أنظر : Thomas Nemeth . Gramsci's philosophy , the Harvester prss 1980 p 142 34

مصادرات العقل بين هيجل وكانط
تناقض أم تقابل ؟

حميد بن عزيزة (*)

يحاول مؤرخ الفلسفة الفرنسي الشهير مارسيال جيرولت (GUEROULT) في ختام دراسة معروفة [1] دحض النقد الهيجلي – وبعد أن يلاحظ عن حق- التمييز الذي يقيمه هيجل بين طبيعة المصادرات من ناحية وحلولها من ناحية أخرى – مخصصا تنويهه للأولى ونقده لهذه الأخيرة – يطرح هذا السؤال الهام: "هل أن طبيعة المصادرات عند كانط ليست غير تلك التي ينسبها لها هيجل، وفي هذه الحالة يصبح النقد الهيجلي لاغيا. ويجيب عن هذا السؤال بالإيجاب . فبالنسبة له عند كانط التناقض (...) محددا في طبيعته – فهو ليس في العالم ولا هو في العقل ولكنه في العلاقة بين الاثنين تبعا لتطبيق الثاني على الأول [2]'' ويضيف ... انه ليس سوى الوجه الآخر لتقابل خارج عن الفكر ، هو تقابل الذاتي والموضوعي (كشيء في ذاته) [3] '' . ومن هنا فان حكم المؤرخ لم يبق له إلا أن يسقط كالمقصلة لقد'' ترك هيجل نفسه يقع بصورة غريبة في خدعة عندما رأى في المصادرات الكانطية تقابلات داخلية للعقل وقع تزوير – بدرجات متفاوتة – طبيعتها الحقيقية بواسطة جهاز من البراهين الخاوية [4].

تمثل مسألة المصادرات دون شك، إحدى قمم نقد العقل الخالص [5] وفلسفة النقد الكانطية عموما .وإن عزل هذه القضية عن العقل الخالص هو بالفعل دليل غير مباشر عن المثالية المتعالية كما يطرحها كانط في قسم "الحاسة المتعالية " . يكفي للتأكد من ذلك الرجوع في هذا الشأن لعنوان القسم الخامس من الفصل المخصص للمصادرات . "حول المثالية المتعالية كمفتاح لحل الجدلية الكونية". [6]

وإذا ما تأكدنا من الأهمية الأساسية لهذه المسألة في نظام الفلسفة الكانطية لن يمكننا أن نقف عند هذا الحد بل يجب علينا الاعتراف، إضافة إلى ذلك، بأهمية نظرية المصادرات في نشوء فلسفة النقد. ويؤكد هذا المنحى بعض ما نشر من مؤلفات كانط بعد موته حيث يقول مثلا" كنت أسعى جادا للتدليل عن المقولات

ونقيضها لا لتشييد نظرية في الشك ولكن لأنني كنت أفترض وهما في الإدراك ، وأسعى لاكتشاف موطنه حتى كانت سنة ١٧٦٩ التي غمرتني بأنوار كبيرة[٧]".

وهذا الدور الأساسي الذي لعبته -في نظر كانط نفسه - المصادرات في نشوء وبلورة نقد العقل في عملية المعرفة تؤكده رسالة (GARVE) بتاريخ ٢١ سبتمبر ١٧٩٨ حيث يقول "لم يكن منطلقي فحص مسألة وجود الإله و الخلود ... إلخ حتى المصادرة الرابعة: الإنسان حر . وعكس ذلك ليست له حرية بل كل شيء فيه يخضع لضرورة طبيعية " .وهذه المصادرة الأخيرة هي التي انتشلتني بادئ ذي بدء من سبات الدغمائية ودفعني إلى نقد العقل نفسه ، لأضع حدا لفضيحة التناقض الظاهر للعقل مع نفسه ".

ولذلك يجب أن لا نستغرب الأهمية التي يوليها هيجل للمصادرات الكانطية، وهو المفكر الذي جعل من الجدلية في المنطق ، النفي الذاتي لكل تحديد ، لحظة الروح المحركة للتقدم العلمي وللجدلية باعتبارها حركة محسوسة وكمفهوم لا يكون حركة إلا باحتوائه على اللحظة الجدلية أي المنهج . ويجب فهم هذا الأخير -المنهج - على أنه الوعي بصورة الحركة الذاتية. ولذلك نرى في "علم المنطق في الموسوعة " كما في " المنطق الكبير " وبالتحديد في المقاطع التي يخصصها هيجل للمعنى الذي يعطيه للجدلية استحضارا مستمرا للمصادرات الكانطية - باعتبارها تشكلا سابقا - وهو مع الأسف على نمط تمثيلي ، للجدلية في صورتها الحقيقية فهي على حد تعبير هيجل "خطوة كبيرة للسلب في اتجاه المفهوم الحقيقي للعقل"[٨].

وبايجاز ، لئن كان وعي كانط النسبي باللحظة الجدلية عقلانيا بالسلب ، فإنه لم يستطع الولوج حتى اللحظة التأملية النظرية بحق . ولما كان عاجزا عن تمثل التناقض وتبعا لذلك الجدلية -على حقيقتهما فإنه أذنب من حيث المنهج الذي استعمله - ومن هنا كانت انتقادات هيجل، فالبراهين لم تكن سوى مظاهر وحفنة أساليب عرجاء تفضح صيغتها البيداغوجية ...الخ وسنحاول أن نبين خلال هذه الدراسة كيف أن هذه الانتقادات لم تكن مجرد تحديد للمظاهر الصورية للمصادرات، بل كانت أيضا وباستمرار ذات طابع مفهومي نظري .

ولكن ليس هذا المحور الأساسي لدراستنا ، فما نريد تبيانه هو أن فهم محددات التفكير بشأن التقابل والتناقض وبصورة عامة الحركة للفصل الثاني من القسم

الأول من نظرية الجوهر المعنوية بـ"الجوهريات او محددات التفكير " هي التي يجب أن تكون أساس أي تناول صحيح لنقد هيجل للمصادرات باعتبار أن الاختلاف والانتقال من محدد إلى آخر هو العمود الفقري لهذا النقد . ومن هذا المنطلق رأينا من الضروري أن نتناول في من هذه الدراسة قضية نقد المصادرات ، أما في الخاتمة فستعرض لمناقشة – نرجو أن تكون مثمرة رغم طابعها الجدلي – لما ذهب إليه قيرولت GUEROULT صاحب الدراسة المذكورة لنقد هيجل للمصادرات والتي تعتبر من أحسن ما في هذا المجال (٩).

في المفهوم الأولي لعلم المنطق في الموسوعة -يقوم هيجل بفحص معمق لفلسفة النقد الكانطية - وهذا النقد يتعرض له خلال دراسة المنطق المتعالي قد قام بقطيعة جذرية في علاقته بالمنطق الصوري التقليدي ، راميا إلى إرساء منطق لا يأخذ بعين الاعتبار المحتوى، فبالنسبة لكانط يتغاضى المنطق العام الصوري عن كل محتوى بينما يفحص المنطق المتعالي -في التحليلية المتعالية – المفاهيم المرتبطة أوليا بالأشياء كما هي ويثبت في الجدلية المتعالية حدود تطبيقها بالنسبة للإدراك والعقل . ولكن للأسف، فان كانط نسخ في منطقه المنطق الصوري ، وبذلك فانه عثر على المقولات عوض أن يكون استنتجها – وبالإضافة إلى ذلك فانه يترك المنطق المتعالي في علاقة خارجية مع المنطق الصوري ، مفترضا صلاحية هذا الأخير مكتملة منذ وضعه من قبل أرسطو (١٠) .

فالمنطق المتعالي لم يقع التفكير فيه بصورة خاصة (لم يقع استنتاج المقولات) وهو ما حال دون الوصول به الى النهاية المرجوة – وهكذا فانه رغم كل الجهود – بقي كانط سجين النظرة العادية للمنطق الذي" يقوم على التفريق المسبق بنهائية في الوعي العادي بين شكل ومحتوى المعرفة ,أو بين الحقيقة واليقين ". (١١)ومع ذلك فان الفلسفة الكانطية قد أتت بعنصرين رئيسين مثلا قاعدة ومنطلق الفلسفة الحديثة من ناحية النقد الجذري للماورئيات القديمة ، أي دغمائية الإدراك، ومن ناحية أخرى اكتشاف العقل أن التناقض ينشأ بالضرورة داخله، وفي مجمل "علم المنطق " و "علم المنطق في الموسوعة ", وفي التقديم لتاريخ الفلسفة " يتكرر نقد المصادرات أكثر من عشر مرات .

فهي معالجة شاملة ، يحاول هيجل إعطاء معناها العام وأحيانا بصورة منفردة مثلما هو الحال بالنسبة للمصادرات الرياضية – وهذا النوع الثاني من المعالجة يوجد في ملاحظات داخلة ضمن بناء "علم المنطق "في جزء "الكون "، وعلى وجه التحديد في الفصل المخصص للكمية الخالصة فيما يهم المصادرة الثانية ، وفي فصل "التقدم حتى اللانهاية " فيما يهم المصادرة الأولى .

أما بالنسبة للنوع الأول من معالجة هيجل للمصادرات فنجده في مقدمة "علم المنطق " أو في المفهوم الأولي في " الموسوعة " . ومهما يكن من أمر ، هناك معاينة تفرض نفسها .في كل مرة تظهر مسألة المصادرات في مؤلفات هيجل نلاحظ أن هذا الظهور يكون مطبوعا بعلاقة مزدوجة :مصادرات – جدلية و مصادرات – لحظة جدلية في المنطق. وفي هذه الأخيرة يتمفصل نقد هيجل حول محورين :

محور تنويهي : يعطي للمصادرات مكانة هامة في الفلسفة النقدية لأن (أ) ماورائيات الإدراك الدغمائية الجامدة وقع القذف بها إلى حركة الفكر الجدلية، وأعيد بذلك الإعتبار لهذه الأخيرة. (ب) – يمكن أن ينظر لها (أي المصادرات) كانتقال رئيسي للفلسفة الحديثة .

محور نقدي يظهر من خلاله عرض المصادرات غاية في عدم الاكتمال (أ) – فهو مشوش جزئيا ومتشابك فيما يتعلق بوضع ومناقشة المصادرات .(ب) – وهو خاطئ جزئيا من حيث النتائج. وبصورة مقابلة لهذين المحورين ، كان بإمكان كانط، انطلاقا من المعنى الصحيح والإيجابي للمصادرات، وفهم هذه الأخيرة بصورة وفية - أن يبرز البنية الجدلية لكل واقع ، أي اللحظة الجدلية للمنطق.

فبالنسبة لهيجل ، تتمثل الفكرة الرئيسية التي وضعها كانط أساسا للمصادرات، في ضرورة التناقض . فالعقل نفسه يغرق في المصادرات بالضرورة عندما يحاول معرفة اللانهائية التي هي الكون اللامشروط للعالم .وبالفعل ،فإنه من حيث أنه ليس بإمكانه معرفة هذا الكون إلا من زاوية تطبيق محددات الإدراك على العالم ، أي تطبيق المقولات، فهو يرى كل تحديد – مأخوذا في ذاته – ينقلب الى مقابلة ، وهو ما يؤدي للنزاع الضروري للمحددات مع نفسها –هذا النزاع الذي هو "الخطوة السلبية الكبيرة باتجاه المفهوم الحقيقي للعقل [١٢] ".ولهذه الفكرة في نظر هيجل،

جوانب إيجابية عديدة، هي: أولا: فيما يتعلق بـالمنطق المتعـالي ، إذا لم يكن المنطق المتعالي مجرد منطق صوري فذلك لأنه لم يترك جانبا المحتوى ، وباعتبار أن كـانط يهتم بمحتوى محددات الإدراك في المنطق المتعالي فإن هذا الجانب من "نقد العقل الخالص " هو الأكثر تجديدا – وفي هذا يقول هيجل :"ولكن فحص "التطبيق – بما أنه قيل أن العقل يضع المقولات لمعرفة أشيائه – يطرح للنقاش محتوى المقولات على الأقل تبعا لبعض المحددات ، أو على أقل تقدير كـان بالإمكان أن يكون ذلك فرصة تسمح بطرح هذا النقاش (١٣)" .

ولكن ذلك لا يمكن أن يتم في إطار القياسات الخاطئة (PARALOGISME):"إن محتوى الفكر لذاته لا يطرح هذا النقاش (١٤) وإنما يتم في المصادرات حيث أن "المحتوى نفسه ،أي المقولات لذاتها هي التي تعطي التناقض(١٥)" .

ثانيا : من وجهة نظر تاريخ الفلسفة كـان لتبيانه أن التناقض جوهري وضروري من خلال إبراز وجود المصادرات ، مفعولا مزدوجا : من جهة أولى ، اندثار الماورائيات القديمة التي كانت تجمد محددات الإدراك – ومن جهة ثانية فإن إعادة الاعتبار للجدلية جعلها تنجو من النقد الذي اعتبرها منذ أرسطو مجرد مراوحة بين آراء، وفعلا ذاتيا غير ضروري ، خلافا لنمط الصيرورة العلمية القطعية (A-APODICTIQUE)- ومن أجل هذا المفعول المزدوج أمكن اعتبار الفلسفة الكانطية"قاعدة ومنطلق الفلسفة الحديثة" (١٦).

ثالثا :من وجهة نظر مراحل المنطق ، إذ ا كـان كـانط قد لمح لحظة المنطق الجدلية بالرغم من أنه لم يبلور اللحظة التأملية الحقيقية أو العقلانية إيجابا – فإنه بذلك قد وضع المحددات المتقابلة التي يثبتها الإدراك في تقابل نهائي –ولكن "بقدر ما كانت وجهة النظر هذه عميقة ، بقدر ما كان الحل سطحيا (١٧).

وبالفعل ، فإن فهم محددات الإدراك لم يدفع حتى النهاية بكـانط ، وقد يكون ذلك نتيجة لطفه المفرط تجاه الحاسة يرجع التناقض للعقل – وهكذا يبقى العـالم بكرا لا يشوبه أي تناقض، يصيب العقل العارف عندما يبقى في ذاته ولذاته – فالعقل عاجز عن معرفة اللامتناهي ، والحدس الحسي وحده يمكن أن يعطي وزنه وواقعه، وبذلك لا يمكن أن نعرف إلا الجواهر.

إن الحل الكانطي للمصادرات ينتهي إلى هذه النتيجة المزدوجة، فبتعميمه للتناقض في صراع ذاتي خالص يبرهن بصورة غير مباشرة على المثالية المتعالية، ولكن وكما قلنا سابقا فإن نقل مسألة لا يعني حلها٬ والتناقض رغم ذاتيته يبقى قائما، والحل الكانطي لما هو ظاهري يكون غير صائب – ومهما كان الأمر فإن التناقض كما يفهمه كانط لا يمكن أن يعطي حلا ملموسا وواقعيا - وبالفعل فبينما التناقض بالنسبة لهيجل هو على السواء فعل النفي الذي هو مصدر الصراع بين المحددات والتسامي عن هذا الصراع وحله ، وهو العقل الذي يوصل المحددات إلى الأساس، فإن كانط يبقى عند حدود الجانب السلبي للجدلية . وبما أنه من فلاسفة التمثل فإنه يثبت بتفكير خارجي المحددات المتقابلة والضرورية في جانب واحد في حين أنها لا حقيقة لها في كونها مفهوما كليا".

وعلى كل فإنه إذا كان كانط قد عجز عن الولوج حتى المعنى الصحيح والإيجابي للمصادرات فلأن هناك نقص أكيد في وضعها ومناقشتها.

أما في الوضع فهناك نقصان : نقص من حيث العدد و آخر من حيث طريقة تفريع محددات المصادرة، فبحصر دراسته في إطار كونية (كوسمولوجية) الماورائيات الدغمائية لم يستطع كانط استخلاص أكثر من أربع مصادرات بينما ضرورة التناقض تنتمي حسب هيجل - لطبيعة محددات الفكر . وبالإضافة الى ذلك فإن هذه المصادرات الأربع –من حيث أن كانط أراد إستنتاجها في كليتها، وقع الحصول عليها عن طريق مبدأ التصنيف المستخلص من بنية المقولات باعتبارها القاعدة التي اعتمد عليها نقد "العقل الخالص ". ولكن هذه القاعدة هي في حد ذاتها عرجاء لأن هذه البنية أو بالأحرى لوحة المقولات هذه ٠ لم يتم استنتاجها وإنما وقع افتراضها –وهذا من حيث أن هذا الأخير يعتبر المنطق الصوري العادي منتهيا منذ تأسيسه من طرف أرسطو وبالتالي صالحا، فلوحة الأحكام الحاصلة تجريبيا جاهزة وسوف تعطي مختلف محددات الفكر .وفي هذا يبدو كانط متناقضا مع نفسه : ففي حين يعلن أن القبلي (à priori) هو الذي يحدد في المعرفة البعدي :(apostriori) نرى فيما يفعل العكس حيث البعدي هو الذي يشرط القبلي.

وفي نظر هيجل يجب أن تكون أوفياء – فالمقولات ليس المطروح العثور عليها وإنما استنتاجها. وكذلك – فيما يخص نزاع محددات التفكير – أي المصادرة

- باعتبار أن هذه الأخيرة لما يجب البحث عنها في الصورة التي باتت حسية للمصادرات الكونية - فإن المطروح هو تفريغ محددات العالم من المفهوم نفسه.

وما كان بإمكان كانط أن يفعله للتمكن من المقولات بصورة خالصة في ذاتيا بما هي تمثل جوهر وأساس المصادرات، عوضا عن أن يأخذها في تطبيقها واختلاطها مع تمثلات العالم .ولو فعل ذلك لما قام بنقل التناقض من الخارج لمحددات الفكر ولاعتبرها تابعة بنفسها لهذه الأخيرة .وبذلك كان بإمكانه أن ينجز الخطوة الموصلة إلى استيعاب المفهوم في حقيقته عوضا عن النزول من جديد إلى مستوى الواقع الحسي كنقطة ارتكاز وحيدة لمعارفنا مثلما يؤدي إلى ذلك الحل الذي تمثله المثالية المتعالية والذي يجعل العقل يعرض عن نفسه .

وإذا ما كانت النقائض في وضع المصادرات كثيرة فإن المناقشة لا تقل عن ذلك كثرة . وللتلخيص نقول أن البراهين التي تشدها ليست إلا " مجرد مظاهر براهين(١٨)".

فقد كانت القضايا والنقائض مجرد إثباتات خالصة قطعية وتقريرية ، وبالإضافة إلى ذلك فإن الأسلوب المتوخى لإعطائها مظهرا براهينيا كان من ناحية قائما على استدلال بالخلف (par l'absurde) ومن ناحية أخرى مشيدا بصورة كلية على إعلان مبادئ بحيث لم يقع سوى تكرار ما وقع قوله في القضية والنقيضة .

وباختصار فإن الأهم من هذه هو مفهوم البرهان نفسه الذي يميز بين المفكرين حيث أن البرهان بصورة عامة - كما يبدو في المصادرات هو استدلال قياسي على نمط استدلالي ذو طبيعة افتراضية استنتاجية يستخلص بواسطته من خلال صحة بعض القضايا خطأ هذه المصادرات وبالتالي صحة المقدمات المقابلة لها .فمفهوم البرهان يبقى هنا نفس ما عبر عنه أرسطو في التحليلات (الجزء الأول ، الفقرة الأولى).هناك إذن وفاء - في هذه النقطة كما في سواها للمنطق الصوري العادي .

وبالتالي فإن مفهوم البرهان عند هيجل يختلف جذريا : فلمسار التحديد الذاتي للمفهوم وحده قيمة برهانية ، وكل برهان يأتي به التفكير الخارجي على موضوع ما من طرف وعي منفصم الذات لم يتجاوز الثنائية موضوع ذات لا يمكن أن تكون له قيمة -ومن حيث أن هذا الوعي لم يتمكن من ضرورة الإستسلام في تفكير مطلق

لحركة المفهوم الحرة فإنه يبقى عاجزا عن تملك ضرورة هذه الحركة وعن أن يكون مرآة صافية لها ـ فالبرهان لا يمكنه أن يكون عمليا إلا تأمليا "أن نبرهن في الفلسفة يعني نفس الشيء وتبيان كيف أن الشيء يكون بنفسه ومن نفسه ما هو (١٩)".

وهكذا فإن البرهان لا يمكن أن يكون متأخرا بل يسبق ضرورة محددات المفهوم .أمام حل على هذا النحو من السطحية ، يقف في حدود دفع التناقض في العقل ليقي منه العالم الحسي ، يجتهد هيجل ليخرج من هذه الطريقة غير الملائمة التي صاغ بها كانط التناقض ، المعنى الصحيح والإيجابي للمصادرات .إن المصادرة لا يمكن حصرها في الكون لأن لحظة المنطق الجدلية ذات طبيعة عامة وتتمثل في أن المصادرة موجودة في كل شيء ـ فكل واقع فعلي – سواء كان شيئا أو تمثلا أو مفهوما أو فكرة لا يمكنه أن يكون إلا متناقضا.

أن نفهم مفهوم شيء ما ، هو أن نفهم كيف تتفرع عن المفهوم محددات الفكر ، وأن نعي هذا المفهوم على أنه الوحدة الملموسة لمحددات متقابلة – إن كل مفهوم قابل لإثباتات متصادرة ، ولكن هذه الإثباتات لا تحمل قيمتها في ذاتها ـ كما يوحي بذلك العرض الكانطي – بل إن قيمتها لا تبرز إلا عندما يقع امتلاك وحدة المفهوم الذي يحييها .ولئن اجتهد هيجل ليفسر بصورة منفردة وخاصة في ملحوظتين ضمن فصل الكمية من كتاب الكون في الجزء الأول من علم المنطق (١٨١٢).

إن المصادرة الثانية تحلل فكرة المادة (٢٠) ومضمونها هو "أنه لا يوجد سوى ما هو بسيط أو ما هو مركب (composé) في العالم ".إن البرهان ينطلق من الفكرة الطباقية (antithétique) للماهية المركبة ثم يدحضها وبذلك يتم التدليل على القضية بالخلف.أما النقيضة فتؤكد أنه " لا يوجد شيء بسيط في العالم "ويقع التدليل عليها أيضا بطريقة الخلف ـ وهكذا لا يمكن حسم النزاع لأن اثباتات القضية والنقيضة تتجاوز حدود التجربة الممكنة .وبذلك لا تجد المصادرة حلا حقيقيا : فتبين أن العالم هو فكرة للعقل و أن مقولات الإدراك لاتستطيع أن تحدد موضوعيا مكوناته و سيرتكز نقد هيجل على نقطتين : أ ـ شكل الاستقلال . ب- الطريقة المتبعة من قبل كانط .

إن هدف هذا النقد يبدو واضحا ـ فالمطروح هو إخراج المصادرة من مستوى التمثل للتدرج بها نحو معناها التأملي .ولكن هذا لا يمكن أن يتم إلا بنقل المصادرة –

فكانط كان يخضعها لمقولات الكيف على اعتبار أن موضوعها هو المادة ، أي واضعها في المكان في حين أنها لا تجد معناها وحلها إلا بعد إعادة وضعها في الكم . أما المصادرة الثانية فتتعلق بقابلية الانقسام المتناهي أو اللامتناهي للمادة وهي تكشف بالنسبة لهيجل "طبيعة الكم باعتباره الوحدة البسيطة للخفاء والتواصل [٢١]".

ولكن للأسف، فإن هذه الضرورة التي تجعل العقل يؤكد على السواء الخفاء والتواصل ، تضيع عند كانط اثباتات تقريرية وحيدة الجانب -فهو- في فلسفة التمثل - يثبت في تقابل نهائي حدي المصادرة، في حين أن التواصل والخفاء لا قيمة لهما في ذاتهما، وإنما في وبواسطة صيرورة مفهوم الكم الذي لا يمثلان بالنسبة له إلا مراحل فكرية -ويعتبر هيجل أن التواصل يمثل وحدة لآحاد كائنة لذاتها وهي علاقة مع ذاتها مساوية لذاتها، أي أنها تساو مع ذاتها ولكنها تساو للمتعدد.وهكذا فإنه بصورة مباشرة -يكون الكم متواصل في نفس الوقت خفيا، لأن الآحاد حتى عندما تكون متعددة - تبقى متماثلة، والكم الخالص يكون بذلك وحدة هذه الأجزاء ويكون الأمر في المصادرة الكانطية لا يتعلق بحدي علاقة تناقض نظرا الى أن هذين الحدين وقع تثبيتهما و لكل منهما قيمة في ذاته - وهذا ما أدى بهيجل لتوضيح أن "المصادرة الثانية تخص التقابل المكون لأجزاء الكم [٢٢]".وهذا التقابل يقوم على عملية تعويض وقع القيام بها في مستوى القضية : فقد عوض كانط الثنائية المجردة خفي /متواصل التي بإمكانها أن تولد جدلية قادرة على الوصول إلى الكم وإلى أساسه بالثنائية بسيط /مركب .

وفي ارتباط بهذا العيب في الأسلوب هناك عيوب في الشكل تسمح بهذا التعويض الفجئي. وبالفعل فإن القضية تبدأ بسلسلة من البديهيات من نوع "المركب يتكون من أجزاء بسيطة " والمركب ليس لذاته وفي ذاته ولكنه شيء ما مرتبط خارجيا ،، الخ [٢٣].وبالطبع ، فان هذه البديهيات لن تكون لها بالنسبة الى هيجل أي فائدة ، ولاتقدم في شيء المسألة المركزية في قضية المركب كما هو، وهي ككل حشو لا تفعل إلا تكرار ما سبق قوله بشكل آخر في بعض الأحيان ، موصلة بذلك إلى ما لانهاية له المسألة المطروحة للحل.

وبرهان القضية ليست له قيمة أفضل، ومن حيث أنه قائم على استدلال بالخلف ليس إلا دورانا لا فائدة منه، فإنه لا يصل إلا إلى تكرار للمبادئ -فمجرد أن

يحذف هذا الالتفاف لخلفي الذي ليس سوى بديهية حشوية تكاد تكون متنكرة، نصل إلى جوهر البرهان :" أما أنه من المستحيل أن يحذف أي تركيب في الفكر، أو يجب، بعد حذفه أن يبقى شيء ما مكون دون أي تركيب ، أي البسيط[٢٤] ".ومن هنا ذلك المأزق : إما أن المركب هو ما يبقى، وفي هذه الحالة ما يبقى هو فقط الماهيات لأن التركيب ليس سوى علاقة حادثة للماهيات ، وإما أن الماهيات هي ما يبقى ، وبالتالي هي البسيط .وبما أن الماهيات هي التي تبقى فهي إذن بسيطة.

إن التركيب بأعتباره علاقة غير ضرورية للماهيات أي حالة خارجية للأشياء العالم ، هو عقدة البرهان -ولكن كانط من ناحية لا يعرض له إلا صورة ثانوية وعابرة ، ومن ناحية أخرى ، في حين أن هذا الزعم يسمح بالتدليل مباشرة وبدون لجوء للاستدلال العقلاني على القضية المطروحة للتدليل ، أي كل ماهية مركبة تتكون من أجزاء بسيطة فإنه يلجأ إلى مثل هذا الاستدلال ولكن دون البرهنة على أساس القضية. فكانط يقحم فجأة فكرة التركيب كشيء لا يحتاج إلى برهان -وهكذا فإنه بالإمكان أن نقول أنه اقتصر على إعلان مبادئ بما أننا نجد أثناء التحليل ما هو مطروح للتدليل ، مقبولا ومصاغا في شكل آخر -وبالفعل فإنه لا أحد ينكر أن التركيب هو علاقة حادثة وخارجة . إلا أنه من خلال التركيب يجب أن نفهم التواصل[٢٥] ".ولكن كيف السبيل إلى توليد مصادرة من البسيط والمركب، عندما نؤكد -بالنسبة للتركيب – أن بساطة الأشياء بديهية .

أما الطريقة الأخرى التي أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها عرجاء – فهي الزعم بأن الماهيات هي ما يبقى ، وكأن ذلك لا يحتاج إلى برهان ، أي على سبيل الافتراض ودون أن تحقق ، والحال أن التحديد لا يمكن أن يساوي التدليل .

إن الاعتقاد بأن نتيجة البرهان يمكنها أن تكون من طبيعة مختلفة وهم باطل – وهنا فإن حدود التركيب المقدم بصورة عابرة على أنه دليل، وضع كنتيجة -ويبدو من خلال قراءة هذه الانتقادات البعد الكبير بين السهم والمرمى – فيهدف كانط من خلال هذا البرهان هو تبيان الضرورة التي بموجبها يمكن تأكيد حد المصادرة الأول ، أي قابلية انقسام المادة اللامتناهي-ولكن كل ما حصل عليه هو شبه برهان، حيث أن ما كان يجب استنتاجه بواسطة استدلال عقلاني غير مباشر وقع افتراضه والحصول عليه بفضل بديهية ، أي بصورة مباشرة .

أما بالنسبة لبرهان النقيضة التي تؤكد قابلية الانقسام اللامتناهي فيمكن أن نعتبره عن حق ك" حفنة من الأساليب العرجاء"[٢٦] فالتدليل يبدأ هكذا (أ) – كل علاقة خارجية أي كل تركيب لماهيات غير ممكنة إلا في المكان ، إذن فالمكان الذي يحتله المركب يجب أن يكون مركبا من عدد من الأجزاء مساو لعدد أجزاء المركب نفسه.

ب- بما أن المكان غير مركب من أجزاء بسيطة وإنما من أماكن .

جـ- فيجب إذن ان يحتل كل جزء من المركب مكانا، وهو بالتالي مكون من مركبات.

وهنا أيضا يعتبر هيجل أنه وقع القيام بعملية تقريرية ، لأن افتراض مكانية كل ماهية وقابلية انقسام المكان هو تأكيد مباشر ولا يمكنه بذلك أن يقدم أكثر من شبه أساس بما أنه لا يمكن أن يوجد أساس حقيقي إلا عن طريق مسار عقلاني.

إن تكرر هذا النقد يفرض القيام بعدد من الملاحظات التي لا مفر منها.و يبدو أن الأمر يتعلق بأكثر من هجوم على كانط بصورة عامة ، ويتجاوزه إلى صيغة القياس نفسها أو على الأقل فيما يخص القياس الافتراضي كما يفهمه المنطق الصوري التقليدي .ففي هذا المنطق إذا ما كانت القضية الكبرى افتراضية فإن القضية الصغرى لا يمكنها أن تكون إلا حازمة - والتأكيد الجازم لقابلية الانقسام اللامتناهي للمكان في الصغرى لا يمكنه أن يكون في شيئ سفسطة .

إن القياس المستعمل من طرف كانط يبدو صالحا - ولكن الأعمق من ذلك هو أن يميز هنا هيجل عن كانط النظرة المختلفة جذريا للقياس و للحركة السياقية التي يقوم عليها المنطق - بينما يعتبر أرسطو و كانط المنطق الصوري عالما صالحا كليا، منذ أن وضعه هذا الأخير و يحتفظ بهذا الفهم الأرسطي – أنه من المستحيل التدليل على كل شيء عقلانيا . وبما أنه لا يمكن أن نبلغ حد اللامتناهي[٢٧] ويجب التوقف، فإن هناك مبادئ صحيحة وضرورية هي "المباشرات[٢٨]" التي لا مكن أن تكون موضوع تدليل[٢٩] والتي سترتبط بها القياسات – وهذه المبادئ باعتبارها أوليات هي الأخرى ضرورية ، هي التي ستبين عملية أي ضرورة القياس ونتيجته - ولكن بالنظر إلى طابعها المباشر وغير القابل للتدليل – فإن القياس وحركة العلم لهما مظهر خطي لأن المباشر يبقى

مباشرا - وعلى العكس من ذلك يعتبر هيجل أن المباشر يجب أن يتوسط ، والبداية يجب أن تؤسس عقلانيا لا حدسيا – ومن هنا يمكن أن يوصف العلم الهيجلي على أنه سياق تأسس ينبذ فيه كل التجاء إلى الحدس ، وسلسلة هائلة من القياسات الأولى (prosyllogisme) حيث نتيجة الأخير هي القضية الكبرى للأول

إن رفض المباشر –المباشر " والحدس والحركة الخطية للعلم هو الذي يبدو قادرا على تفسير الجانب الأوفر من الاتهامات الموجهة إلى كانط.

وبغض النظر عن هذه الصبغة التقريرية ، فإن التدليل الكانطي يمكن إدانته بسبب نقائص أخرى - فهو أولا متناقض. ورغم أنه يؤكد اقتراض التركيب ، فيمكن أن نستنتج أن المكان لا علاقة له بتاتا بالماهيات وأن كل شيء ما عدى كونه عنصرها ، بينما الأمر يختلف عن ذلك حيث أن كانط يعطي للماهيات مضمونا حسيا بإعطائها بعدا مكانيا(٣٠). ومن جهة أخرى، بما أنه حدس قبلي وليس مفهوما عقلانيا ، فإن المكان يفترض أنه مركب من أجزاء بسيطة وقابلة للانقسام إلى ما لا نهاية - ولكن هل بالإمكان أن نستغني عن فهم المكان ؟ كلا .

"يجب أن يكون المكان ، وكذلك الحدس نفسه مفهوما(٣١)". وهكذا فإن المكان إن كان متواصلا بصفته حدسا فهو حسب مفهومه خفي. ومن هنا نجده مقحما في نفس المصادرة التي كانت الماهية وحدها مقحمة فيها – وما كنا لنجد أنفسنا أمام هذا المشكل لو تم امتلاك المصادرة بصورة مجردة وليس في شكل ملموس- إن التملك الحقيقي للعلاقة المتصادرة يستوجب التجريد في علاقة بالحواس، وبالتالي في علاقة بالمكان والزمان والمادة ، وفيهما – بالمعنى الحرفي – للكم بصورة عامة باعتباره جوهرية خالصة وكلية منطقية تهم على السواء المحددات الملموسة التي تجعلها في ذاتها ، وتبعا لذلك ، الزمان والمكان.

كما أن برهان النقيضة خاطئ من زاوية أخرى – فبعد أن افترض منذ بدايتها قابلية تقسيم المكان إلى ما لا نهاية له، وعدم بساطته فإن ذلك لم يمنع كانط إقحام البسيط في نهاية برهنته في هذا العنصر الذي يختلف إلى هذا الحد مع طبيعته.

وبذلك يقع إحلال التواصل المكاني محل المركب الماهوي - فبالنسبة للمكان نفترض الأجزاء الكلية ، الآحاد والواحد ، ولكن إقحام الماهية في المكان ينتج عنه تركيب هذه الأخيرة فيقع بذلك الخلط بينهما وبين التواصل، ومن هنا يأتي الاشتباه - والمرور هنا بالبرهان عملية لا أساس لها لأنه يعتمد على الخلط المسبق بين التركيب والعلاقة الخارجية والمشفوع بالتأكيد على أن كل ما هو ما هوي هو مكاني وبقابليته التقسيم اللانهائي للمكان .أن إعطاء الماهيات مضمونا حسيا هو الذي يسمح لكانط بالوصول إلى نهاية برهانه، ولكن ذلك متأت بالإضافة للخلط بين التركيب والتواصل - عن مجرد اثباتات تأكيدية خالصة.

من قراءة النقد الموجه للقضية يبدو أن اللوم الأساسي هو أن كانط برهن عن عجزه على تملك المصادرة في عنصر التفكير الخالص ولم يتملكها إلا في صورة ملموسة مسبقا - كما إن إغراق المفاهيم المكونة للمصادرة في تمثلات حسية لم يفعل سوى إخفاء طبيعتها الجدلية والحيلولة بذلك دون أي حسم للمقابلة . وبالنسبة لكانط من حيث أنه يبقى وفيا لطريقة معالجته للتناقض، فإن المصادرة ليست سوى نتيجة لهذا الخلط بين المفاهيم والتمثلات الحسية ، ولهذا التطبيق لبعض المقولات على العالم الحسي (والحال أنها ليست كلها صالحة لذلك).

وهكذا في حين ترفع القضية الحدس إلى مستوى الفهم بذهن الماهية ، تعطي النقيضة مضمونا حسيا لمفهوم الماهية بإرجاعه للتجربة .ومن أجل ذلك كان ضروريا ان تحل القضية محل التواصل أو التركيب الفكري ودون أجزاء التركيب الواقعي أو الماهوي للأجزاء البسيطة .-أن تحل النقضية التواصل المكاني محل التركيب الماهي .وهذه التعويضات المكونة للمصادرة من وجهة نظر كانطية تفطن لها هيجل وندد بها - فهو يعتبر أنها تفتقد إلى ما هو جوهري : إن التناقض الحقيقي يقابل في القضية ، بين المتواصل والخفي ، وفي النقيضة بين المركب الماهوي و المحتوى المكاني - وهكذا فإن التناقضات التي تكشف عنها البرهنة الكانطية ليست حقيقية : فالقضية والنقيضة لا تمثلان سوى إثباتات وحيدة الجانب خاليتين في ذاتهما من كل تناقض - فالأولى تتضمن الافتراض التقريري لحدود العلاقة الماهية وبالتالي للخفاء "كل المصادرة ترجع إذن إلى التفريق والإثبات المباشر للحظتي الكم على اعتبار أنهما منفصلتين"(٣٢)، بينما المعرفة

الصحيحة لعلاقة المصادرة تفترض الغوص في الطبيعة الجدلية للمفاهيم . وبالفعل: " من حيث أن كل واحد من الجانبين المتقابلين يتضمن في باطنه آخره ، وأن أيا منهما لا يمكن تخمينه من دون الآخر ، فإنه تبعا لذلك لا يمكن لأي محدد مأخوذ على انفراد، أن تكون له حقيقة وإنما وحدتهما هي التي تمتلك ذلك (...) تلك هي نتيجتهما الحقيقية [٣٣]. وهكذا فأنه فيما يتعلق بالمصادرة الثانية فأن الكم بما هو الوحدة وبالتالي حقيقة المحددات المتقابلة يمثل الحل الوحيد للتضارب وهو الحل الذي يفتقر له العرض الكانطي .

ويقوم هيجل بنقد المصادرة الأولى في ملحوظة بعنوان :"المصادرة الكانطية للطبيعة المحدودة واللامحدودة للعالم في الزمان والمكان ". وهذه الملحوظة توجد في الفصل الثاني في قسم "الكم" -وفي هذا الفصل تبرز مقولة "الحد" بعد أن وقع تعميمها في جدليات الكون لذاته في آخر فصل من قسم "الكيف" . ويجدر أن نلاحظ أنه إذا ما وقع تعميم الحد في هذا الفصل ، فإنما يتعلق ذلك بالحد الكيفي -وبفحص الكم نرى أن الحد يظهر من جديد ولكن هذه المرة يتعلق الأمر بحد كمي – وهذه المقولة هي التي يضعها هيجل في مركز المصادرة ونقده لها .

وتحتوي قضية المصادرة على قضيتين منطقيتين :

أ- للعالم بداية في الزمان . ب- العالم محدود في المكان .

ونتيجة لذلك يحتوي البرهان على جزئين حيث يقع تبيان هذين الإثباتين على التوالي وبطريقة الخلف – ورغم اختلافهما فإن القضيتين تنتهيان إلى القبول بتأليف كامل أو منته لأجزاء كم زماني أو مكاني . وهذا النوع من التأليف مستحيل بالنسبة لكانط ومن ذلك نبذ الافتراض واثبات القضية – وبالإضافة إلى ذلك فإن اعتبار العالم غير محدود يؤدي إلى وجود متسلسلة غير متناهية مكتملة من النقاط واللحظات في كل لحظة من الزمان وفي كل نقطة من المكان – بينما فكرة المتسلسة غير المتناهية والمكتملة هي في حد ذاتها متناقضة باعتبار أن المتسلسة غير المتناهية تتحدد بكوها لا يمكن أن تكتمل بتأليف متتال.

إن التدليل عن الإثبات الأول المتعلق بمكان محدود يفرض التدليل على الإثبات الثاني المتعلق بزمان محدود. إن تأليف أجزاء كم مكاني يفترض زمانا غير

متناه، وهذا بالضبط ما نفاه التدليل الأول. أما النقيضة فهي مبنية على نمط مماثل وتحتوي على اثباتين:

أ- ليس للعالم حد من حيث الزمان . ب- ليس للعالم حد من حيث المكان

والتدليل على هذين القضيتين يتم أيضا بطريقة الخلف وبصورة موازية ولكن المبدأ المستعمل في كل تدليل هو مرة أخرى "نفسه" بالفعل فإن وضع العالم محدود، في علاقة بالزمان والمكان يؤدي إضافة إلى وجود هذا الحد إلى القبول بزمان ومكان خاليين . فيما وراء هذا الحد وفي مثل هذا الافتراض يمكن أن يوجد على سبيل المثال لا فقط علاقة للأشياء في المكان وإنما أيضا علاقة للأشياء بالمكان [٣٤] . ومن هنا يصبح للزمان والمكان واقع متعال . عوضا عن أن يكونا مجرد صور لحواسنا الباطنية والخارجية وبذلك يقع هدم الحاسة المتعالية، ولكن بالنسبة لكانط : "يمكن إذن أن يكون مكان (ممتلئ أو خال) محدودا بظواهر ولكن الظواهر لا يمكنها أن تكون محدودة بمكان خال خارج عنها بالنسبة للزمان".

إن القبول بحد للعالم من حيث الزمان والمكان يؤدي إلى القبول بـ لاكون و[٣٥] زمان خال ومكان خال خارجين عن العالم يحدد أن على الرغم من ذلك الوجود الواقعي للأشياء [٣٦] أي للعالم . وهذا هو لا معنى خالصا – ومن ذلك نبذ افتراض البرهان والقبول بلا نهاية العالم في الزمان والمكان وبالتالي بالنقيضة.

إن النقد الذي يوجهه هيجل لهذه المصادرة يقع على مستويين : صوري ومفهومي . أما الانتقادات الصورية الموجهة فهي تلك التي سبق التعرض لها عند فحص المصادرة الثانية : فهي ليست سوى تقابل ولا تحتوي إلا على اثبات لجزئي المصادرة المتقابلين :

أ- هناك حد . ب- يجب أن يقع تجاوز هذا الحد .

في حين أن هذين الجزئين لا يمكن أن تكون لهما قيمة لذاتهما كما في التقدم حتى اللانهاية الذي تمثل المصادرة الكانطية بيانا تمثليا له ، وإنما فقط عندما يقع أخذهما في وحدة المفهوم ، الذي يتعلق هنا باللانهاية الكمية التي تعطيها حياتهما – أما فيما يتعلق بالبرهان فبصفتها تقريرية فإنها تضاعف من تقابل القضية والنقيضة الذي يترك المصادرة دون حل.

وإذا ما أخذنا هذه البراهين بصورة منفرد فإنها تبدو من وجهة نظر صورية قابلة لانتقادات أخرى- فبرهان القضية يقوم بصورة كلية على إعلان مبادئ في هذا البرهان يوجد بصورة مباشرة تأكيدا لما يجب التدليل علي [٣٧] .

وبالفعل فإن القضية تعلن أن للعالم بداية وبالتالي فإن له حد في الزمان . ولكن الدليل يفترض وجود حد ، أي لحظة معينة في الزمان حيث ينتهي الأزل ، ومن هنا يأتي الإعلان – أكيد أن هناك فرق طفيف حيث أن الحد المعطى في البرهان هو نهاية، أي حد للزمان المنصرم بينما الحد الموجود في القضية، هو بداية ، ولكن هذا الفرق غير ذي بال وليس جوهريا – فالنقطة المعطاة في الزمان ، هذا "الآن" الذي تنتهي فيه متسلسلة لا متناهية في الحالات المتتالية لأشياء يفترض أنه بهذه النهاية يمثل نهاية نوعية ولكن هذه اللحظة المعتبرة هنا حدا هي في نفس الوقت مطروحة كبداية للمستقبل بما أن "كل نقطة من الزمان في ذاتها تمثل علاقة للماضي وللمستقبل [٣٨]، بل إنها بداية مطلقة من حيث أن الزمان المنتهي في هذا الحد النوعي لا يتواصل بعده (فالزمان من منظور كانطي يبدو مرتبطا باعتبار نوعي). وإذا لم يكن الأمر كذلك فإننا سنكون أمام حد كمي ويوالي الزمان مروره غير مبال بحده وبتحديديته.

إن اعتبار هذه النقطة من الزمان كحد نوعي هو الأساس الوحيد الذي يسمح لكانط بإيجاد بداية مطلقة للمستقبل حيث أنه الحد فقط تنتهي المتسلسلة اللامتناهية من الحالات المتتالية لأشياء العالم وعنده فقط يتوقف مرورها .إن الوقت في حد ذاته منقطع التواصل [٣٩]، وهكذا يبدو الماضي بلا علاقة بالزمان ، وهو في علاقة بهذا الأخير لا يمكنه أن يدعي إلا مستقبلا له بداية مطلقة في هذه اللحظة.

إن البرهنة الكانطية تدور – أو تكاد – في حلقة مفرغة . وبالفعل فإن الشيء الوحيد الذي يسمح بإيجاد بداية مطلقة للزمان هو كونه وضع مباشرة هذه النقطة المعطاة من الزمان كحد نوعي باعتبار أنه تعريفا ، كل حد نوعي في الزمان هو بداية مطلقة للمستقبل. وهذا الأخير يمكن اعتباره شيئا واحدا مع الزمان . وهكذا لا يمكن أن نتكلم عن برهان وبذلك يتضاعف النقد الشكلي بنقد يتعلق بالمضمون المفهومي، وبالفعل فكانط بالنسبة لهيجل لم يقتصر على اتخاذ افتراض يؤكد ما سيبرهن عليه ، ومن هنا كان إعلان المبادئ الذي قام عليه التدليل، وإنما أيضا كان

افتراضه غير ملائم . حيث أنـه يضع في الزمان الذي هو كم خالص حدا نوعيا بمعنى النوع المباشر لذاته والحال أننا، لفي جدليات الكم ولا يمكن بالتالي أن يتعلق الأمر هنا بحد في معنى النوع المعمم، أي بحد كمي هو التناقض مع ذاته ويتواصل بذلك وراء ذاته دون اكتراث.وهذا الإعلان للمبادئ يراه هيجل أيضا في برهان النقيضة الذي يحاول التدليل على لا تناهي العالم بالنسبة للزمان والمكان .

إن العالم هو كون – هنا له وجود – وإن نفترض – دون برهان – أن كل ظهور لكل كون هنا ، وبالتالي كل ظهور للعالم هو نتيجة لشرط سابق في الزمان حتى ينتهي مع هذا الافتراض الذي يجب التدليل عليه عملية البرهنة عند كانط وبالفعل فإن بيان النقيضة لا يعني شيئا آخر سوى أنه لا يوجد أي كون (غير مشروط) عندما يعلن الطبيعة اللامحدود للعالم، وإذا كان كل شرط هو في حد ذاته مشروط بشرط آخر، فإننا سننتقل هكذا في الزمان إلى ما لانهاية له، ونصل بذلك منطقيا إلى لا تناهي العالم في الزمان، إن لم يكن من الصعب الوصول إلى هذه ، النقطة ، بعد أن وقع نفي كل مطلق، بفضل هذه العملية البهلوانية . وهذا النفي لكل حد مطلق سنجده من جديد عندما يتعلق الأمر بالتدليل على لا نهاية العالم، ولكن هذه المرة في المكان . وهنا أيضا يأخذ البرهان طابعا تقريريا حيث أنه بصورة مباشرة يفترض وجود عالم مكاني محدود بمكان خال يمثل حدا يتجاوزه رغم ذلك العالم المكاني . وبذلك يتواصل العالم في الخلاء ويملؤه، مبينا بذلك أنه لا متناه وهو ما سبق أن وقع التعبير عنه في بيان النقيضة – ويبرز هيجل في نقده التناقض بين افتراض ووجود مكان خال وبالتالي متواصل مع المكان العالمي ، من جهة أخرى .

إن المحتوى المفهومي لنقد النقيضة وبرهانها ليس مماثلا لمحتوى نقد القضية. فإذا كان هيجل يعيب على كانط في هذا الأخير اعتباره الحد كميا ومطلقا فإنه – خلافا لذلك يعيب عليه في الآخر فهمه الحد على أنه كم خالص وتجاوزه مباشرة بعد وضعه بصورة تجعله تعبيرا رديئا عن اللاتناهي وهكذا نصل إلى النتيجة التي عبر عنها منذ بداية الملاحظة، وهي أن القضايا المضمنة في قضية ونقيضة المصادرة وكذلك في البراهين لا تفضي إلى شيء آخر غير إثباتات لمحددين متقابلين هما الحد النوعي والحد الكمي، وقعت ترجمتهما من طرف هيجل في قضيتين : " هنا حد " والحد ليس سوى حد معمم[٤٠]. وتبقى المصادرة نتيجة لطبيعة التقابل بين هذين المحددين – بلا حل . ولكن المصادرة تتعلق باللاتناهي

الكمي الذي إذا ما اعتبرناه على حقيقته يمثل الحل، وفي نقده لبرهان القضية وضع هيجل جانبا الحد النوعي والمطلق في الزمان باعتباره كما خالصا لا يمكن أن يوجد حد بمعنى أنه موجود قبل جدليات الكون في ذاته التي شهدت تعميمه.

أما نقد اعتبار الحد كميا بصورة خالصة فهو أعقد – ولا بد لذلك من النظر في فصل "الكمية" حيث تطرح مقولة الحد .فبصفته لاحقا التحديدية الكم (La quantité) الأولى فإن الكمة (Quantum) هي الكم الذي له تحديدية أو حد وباعتبارها لحظة ثانية بالنسبة للكم فإنها لحظة التناهي حيث الكمي يمكنه أن يكون موضوعا لترقيم رمزي ولعمليات خارجية يقوم بها الإدراك الرياضي –، ويتعلق الأمر طوال هذا الفصل بإبراز الصيرورة اللامتناهية المكونة لكل تحديدية كمية متناهية .

في فترة أولى تكون الكمة في تحديدتها الكاملة عددا ، ولها حد كمي. ماهو معنى هذا الحد ؟ إذا كان الحد النوعي يفترض التوسط الخارجي لتغير مستبطن في الشيء يمثل عدم كونه ، فإن الحد الكمي هو حد باطني بصورة مباشرة لأنه متفرع عن الطبيعة التكوينية للكم ، أي عن الواحد الذي يتضمن الكم والذي يمثل مبدأ الخفاء. وهكذا فالحد هنا لا يأتي من صيرورة الاستبطان لكون آخر خارجي وإنما هو نتيجة لموضع لحظة مضمنة مسبقا في مقولة الكم .

إن العدد ينقسم ضمنيا إلى لحظتين فاعتباره تعددا محددا في ذاته فإنه عدد معدد (Nombre-nombre) لوحدات خفية وفي نفس الوقت وحدة هذا التعدد . إن لحظتي الوحدة والتعدد معدد باعتبارهما لحظتين ضمنيتين تتحولان بشكل بين إلى كمة ممددة ثم إلى كمة كثيفة . وباعتباره كما خفيا كان العدد معددا ، وتعدد الآحاد محددة في ذاتها - ومقولة الكمة الممدتو تطرح من جديد بشكل بين هذه اللحظة – ويتعلق الأمر بعد ذلك باختزال هذا الخفاء الباطني في العدد كعدد معدد والخارجي ككمة ممددة في الوحدة البسيطة للدرجة وهو مايبرز من جديد الوظيفة الصيرورية للتواصل التي وقع تغييبها بظهور الحد في الكم . ولكن هذه العودة تتم في إطار الكم المحدد _ على أن الحد الكمي ليس هو نفسه في العدد وفي الدرجة _ ففي العدد كانت محددة كليا في شكل الخفي كتعبير عن لحظة خارجية وعدم تساو مع الذات واختلاف _ أما في الدرجة فالحد الكمي قد تجمع في وحدة كثيفة للدرجة وصار يعني لحظة تساو وتماثل مع الذات .

وتبدو مقولة الدرجة مركزية في جدليات الكمة وذلك على الأقل لأسباب ثلاثة : فهي من جهة تمتلك بنية تغير حقيقية إذ الدرجة الأخرى هي درجة مختلفة . ومن جهة ثانية ونتيجة لهذه البنية فإن لحظات العدد تصبح خارجية حسب بنية نظام كيفي. وهكذا - وهذا هو السبب الثالث فإن الدرجة تمثل نفيا للنفي ، أي نفيا معمما لتحديدية الكمية مثلما هي معطاة في العدد كتعدد في خارجانية متبادلة للخفي ، وهكذا فإن للكم باعتباره كيفا معمما يتدرج ببطء في مسار نفيه الذي سيؤدي إلى عودة الكيف في مستوى من التحديد أغنى وأثرى - إذ الدرجة "لها محددها في كبر آخر [٤١]" أي خارجانية تحديدها عن ذاتها فالدرجة أو الكمية الكثيفة تنتقل جوهريا لتأخذ مكانها في كمية أخرى وهكذا فإن الكمة (Quantum) تكون في تواصل مطلق مع خارجنياتها، أي مع كونها الآخر [٤٢] .

إن الكمة هي نفسها في ذاتها وهي نفي منتج لكون الآخر في علاقة مع ذاته _ فهو في آن واحد لا متناه ومحدد - وبالفعل فإن الكمة تقذف بنفسها وراء ذاتها[٤٣]. لكن هذا الآخر الذي تصل إليه هو نفسه كمة أخرى أي حد يدفع بنفسه هو الآخر وراء ذاته[٤٤]، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية له في حركة تخارج واتساع للتحديدية، هي نفي للمتناهي الكمي إن الكمة كمحدد متناه يطرح في ذاته اللامتناهي المتواصل في ذاته في الكم بصفة عامة إن هذا التقدم إلى ما لا نهاية له تبرهن عليه بصورة تمثيلية المصادرة الأولى فهي ليست سوى التناقض موضوعا، أي التقابل البسيط بين الكمة وما ورائها وهي تفضح بذلك عجزها على حل التناقض في اللامتناهي الكمي الذي هو حقيقة التقدم إلى ما لانهاية له وحقيقة اللحظتين المكونتين له أي لحظتي وضع وتعميم الحد. وهذا العجز يأتي هو الآخر م فهم خطئ يتعلق بطبيعة أحد أطراف التقابل . وبالفعل فإن القضية والنقيضة تقابلا من جهة الحد الكمي الكمة واللامتناهي وتخلط المصادرة بين تقابل الكمة وما ورائها من ناحية وتقابل الكمة واللامتناهي مدمجة اللامتناهي والماوراء بينما هذا الأخير ليس كمة تنفي الأول والثاني إلى ما حد لهوالحال أن اللامتناهي الحقيقي لا يمكنه أن ينحصر في هذا اللامتناهي الرديء الذي هو متناه بما أنه محدود بالكمة التي توجد إلى جانبه-وبالنسبة لمن يستوعب مفهوم التقدم إلى ما لا نهاية له فإن ما هو حاضر في التقدم هو مُعمم الكمة وكذلك على وجه السواء كونها أو نفسي الكمة وفي نفس الوقت نفي هذا النفي[٤٥].

إن الكمة نفسها هي التي تظهر لا متناهية في ذاتها في هذه الحركة بنفي ذاتها ونفي نفسها مصبحة بذلك محددة في ذاتها ، ومقيمة هذه العلاقة اللامتناهية مع ذاتها و دون هذا الفهم لا يمكن للمصادرة كتعبير عن التناقض أن تأتي حلا(٤٦).

ومن جهة أخرى فإن المصادرة الأولى تفصل-عن طريق مقولة الحدين مظاهر الكيفية والكمية رغم كونهما متحددين في اللامتناهي الحقيقي، وبالفعل فإن الكمة حسب مظهرها الكيفي تتجاوز حدها من زاوية أنها تملك تحديدتها المطلقة خارج نفسها، أما حسب مظهرها الكمي فإنها تعمم ما وراءها الذي تصبح معه بذلك في تواصل - ولكن كانط بتركهما يعوضان بعضهما، بقي عاجزا عن تملك الوحدة الصيرورية لهذين اللحظتين، ولم يستطع فهم الحركة الصيرورية التي تؤدي بالكمة إلى الكشف عن اللامتناهي الذي يجعله في ذاته وذلك لأنه لم يفهم شرط تحقق هذه الحركة الذي هو تملك الكم كوحدة صيرورية للتواصل والخفاء.

إن الإدراك بأخذه لهذين الطرفين في ذاتيهما وبصورة خارجية الواحد عن الآخر، لا يمكنه أن يفهم حقيقتهما أي لا يمكنه أن يأخذهما في وحدة المفهوم الذي يوجدهما ويوحدهما وبذلك يعممهما. وبعجزه عن تملك الحركة والضرورة المفهومية فإن الإدراك بإعطائه طابعا مطلقا للتقدم إلى ما لا نهاية وللتقابل الداخل في تكوينه، يسقط في لامتناه رديء. إن "التقابل والتناقض الموضوع" كتعبير عن التناقض يبدوان وكأنهما يمثلان-في نظر كانط-المفاهيم التي تشخص أكثر من سواها المصادرات الكانطية.

إن المكانة التي يجب أن تعطي لمفهوم التناقض تبقى في مركز الإشكالية التي تحرك النقد الهيجلي. ويعود هيجل في ملحوظة تخص المصادرة الأولى-بصورة نقدية إلى الحل الكانطي لمصادرات الذي يؤكد المثالية المتعالية للزمان والمكان كصور بسيطة قبلية للحدس الحسي ، ولا يصل إلا إلى جعل التناقض مجرد تضارب داخلي للوعي في سعيه للمعرفة، ونتيجة لهوة بين الحدس والإدراك أو العقل، بينما التناقض من وجهة نظر هيجلية هو البنية الجوهرية التي تخص على السواء "الذاتي" و"الموضوعي" لأن الجوهر هو حقيقة الظاهر.

و نحن انما نجد في دلالة نقد هيجل المصادرات ،أولا ، أن الكانطية مثلث لحظة هامة في تاريخ الفلسفة ، فتحت الحداثة ، وذلك عندما تنتقل من التقابل الواقعي

إلى التقابل الجدلي، وبذلك من التفكير الذي هو مجرد تمثل إلى التفكير الغني بالعقل. ولكن إلى جانب هذا الاعتراف نجد التأكيد على ضرورة تجاوز هذه اللحظة ليتم استيعابها على حقيقتها، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا من طرف العقل المفكر La raison pensante . وباختصار فإن هيجل ينظر إلى الكانطية لحظة ضرورية للفكر – فقط من زاوية إنها لحظة- ضمن بناء علم المنطق تعالج المصادرات في صورة منفردة - ليست من زاوية المنطق مساوية للانتقادات المدمجة في المفهوم الأولي أو في مقدمة علم المنطق وهو ما يبرز بصورة أفضل – في نظرنا- القصد الذي يحكم النقد الهيجلي للمصادرات.

وبالفعل فإن كانط يعتقد أنه برهن على ضرورة قضايا متصادرة بواسطة أدلته التي يقول أنها ليست أدلة لسان دفاع – ولكن هيجل ، في ملاحظاته حول المصادرات الرياضية كان يريد من خلال نقده لهذه الأدلة أن يبين أن التناقضات التي تكشف عنها البرهنة الكانطية لم تكن إلا ظاهرية، وليست سوى تأكيدات وحيدة الجانب لأطراف متقابلة ومجمدة في خارجانية متبادلة . ومن هنا إذا كان بالإمكان الاعتراف بضرورة المصادرات الكانطية فإن الأمر لن يتعلق على أكثر تقدير إلا بضرورة خارجية لتفكير هو نفسه خارجي. والنقد الدقيق للمصادرات الرياضية بتحطيمه للمظهر الخاطئ للماهية بذاتها للمحددات المتصادرة، أي القول بأن اللامتناهي ليس سوى لا متناه، والمحدد هو مجرد محدد والمتواصل هو فقط متواصل الخ... كانت غايته تعويض تلك الضرورة بضرورة مطلقة لتفكير هو الآخر مطلق، وبالتالي إبراز اللحظة التأملية المضمنة بالفعل في المصادرات.

وبتملك هذا المعنى التأملي ينتقل التقابل في إطار التناقض الذي ينحل بنفسه بالانتقال إلى الأساس وبذلك تأخذ المصادرات مكانها في علم المنطق كإحدى درجات المفهوم المحدد خلال الحركة التي يبثها هذا الأخير في مصادر المنطق.

ثانيا، وكما أن العلاقة بين التقابل والتناقض ليست علاقة خارجية فإنه كذلك في نظرنا- ليست هناك علاقة اعتباطية بين المصادرات الكانطية والنقد الذي يوجهه لها هيجل . فنقد التقابل انطلاقا من فرضية ضمنية تقول بعدم تماثل الفكرة مع الكون - الذي يتضمنه هذا الأخير – يمكن وضعه في سياق تواصل بصورة مباشرة للثورة الكوبرنيكية . وبالفعل فإن الأشياء عند كانط لها ماهية

ومن حيث هي أشياء في ذاتها لا يمكن تعميمها في الفكر، يعلن هيجل: "كل الأشياء متناقضة" واضعا بذلك هذا الشيء ككل لعلاقات من حيث أنه يحتوي في ذاته على الآخر. وهكذا إذا كان التقابل هو التناقض الموضوع – وهي اللازمة التي تشق دراستنا فإن التناقض لا يبقى الكون موضوعا بالأساس ليعود إلى الفكر. ومع التناقض يتجلى كل معطى كشيء أصبح مفكرا – بعد (Déejà pensé)

وكما لاحظ ذلك قيرولت فإن هذا يعني حذف الشيء في ذاته التي اعتبرها عاهة من بقايا التجريبية في الثورة الكوبرنيكية التي يدعو لها كانط. وبالفعل فإن إدماج الشيء في ذاته تأصل لاحسي للتمثلات الحسية جاء معاكسا للالهام الأساسي للثورة الكوبرنكية التي تعتبر موضوعية كامنة في الذات وهكذا أبقى كانط على علاقة خارجية بين الذات المفكرة وموضوع التفكير وهي العلاقة التي تجد تعبيرها في التقابل الواقعي والجدلي على السواء. والأساس المعطى مباشرة مع التناقض، من حيث هو وحدة مفكرة ونظام علاقات محتو للموضوع، يواصل ويزيح الثورة الكوبرنيكية بنبذ ثنائية الذات والموضوع التي كانت مصدرا لها والتي أصبحت محتواة في المفهوم باعتباره وحدة حية لمحددات متناقضة.

(1)M. Gueroult. le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure. In *Revue de Métaphysique et de Morale* XXX V III , 1931, pp 413 –439. ;A. STANGUENAC ,Hegel critique de Kant . Paris , P.U.F 1985 :

وهو أحد تلاميذه وقد أنجز دراسة شاملة لكل جوانب نقد هيجل لكانط .

(٢)Gureoult : Op Cit – P : 433.

(٣)Idem.

(٤)Op. Cit – P : 434

(٥)Kant : *Critique de la raison pure*-trad Tremesaygues et Pacaud. Pu f 1980. P.327 412

(٦)Op Cité- P372.

(٧)Kant . WW : XII – P : 255.

(٨)Hegel, *Science de la logique* : l'Etre .introduction- P : 14.

(٩)M. Gueroult, le jugement de Hegel sur l'antithique…Loc. Cit.

(١٠)Kant : *Critique de la raison pure* – Préface ; Seconde Edition- P :15.

(١١)Hegel, *Science de la logique*, l'Etre. Introduction – P : 11.

(١٢)Hegel. *Science de la logique*, l'Etre. Introduction. P : 14.

(١٣)*Encyclopédie des Sciences philosophiques*- Science de la logique- Concept préliminaire. 46 rem.

(14) Hegel. *Op. Cité.* 47-rem.

(15) Hegel, *Science de la logique* l'Etre- division générale- note p : 34.

(16) Hegel, *Encéyclopédie* – Sience de la logique – Concept préliminaire. P : 48rem.

(17) Op. Cité 48 rem .

(18) Hegel . *Encyclopédie ;* Science de la logique- Concept préliminaire : 48 add.

(19) Hegel. Encyclopédie , science de la logique – concept préliminaire. 83. add.

(20) Kant : *Critique de la raison pure* – P : 342-343.

(21) Hegel *: Science de la logique*- l'Etre. P 175.

(22) Ibid . P : 175.

(23) نفسه.

(24) Hegel *: Op Cit* – P : 177.

(25) Hegel, *Op. Cit* – P : 178

(26) Hegel, *Science de la logique*. l'Etre p : 180.

(27) Artistote *: Secondes Analytiques* I. 3. 72b 10.

(28) *Op. Cit* : I. 13 . 78a 23.

(29) *Op. Cit* : I. 10 76a. 31 ; I, 19. 81 b , 14.

(30) Kant. *Critique de la raison pure*- esthétique transcendantale- P : 56.

(31) Hegel, *Science de la logique*. l'Etre- P : 181.

(32) Hegel. *Science de la logique*. l'Etre- P : 182.

(33) Hegel. *Op. Cit – P :* 226.

(34) Kant : *Critique de la raison pure*- P : 339.

(35) Kant *: Op. Cit – p* : 341

(36) Kant *: OP. Cit* – p : 343

(37) Hegel : *Science de la logique,* l'Etre- P : 227.

(38) Hegel. Op. Cit – P : 228.

(39) Hegel. Op. Cit – p : 228.

(40) Hegel : *Science de la Logique,* l'Etre – P : 231.

(41) Hegel. *Science de la logique*. l'Etre P : 212.

(42) Hegel. *Op. Cit* – P : 213.

(43) نفسه.

(44) Hegel. *Op. Cit – P* : 213.

(45) Hegel – *Science de la logique*. l'Etre – P : 233.

الإجابة على سؤال : ما هو التنوير؟

أمانويل كانط ترجمة : عبد الغفار مكاوي(*)

التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي أقترفه في حق نفسه . وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان أخر . ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل ، بل إلى العزم والشجاعة اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان أخر . لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك ! [١] ذلك هو شعار التنوير.

أن الكسل والجبن هما علة رضاء طائفة كبيرة من الناس بأن يبقوا طوال حياتهم قاصرين ، بعد أن خلصتهم الطبيعة [٢] منذ أمد بعيد من كل وصاية غريبة عليهم ، وهما كذلك علة تطوع الآخرين بفرض الوصاية عليهم . ويبدو الأمر وكأن كل واحد منهم يقول لنفسه : أن الوصاية على لمريحة ! وما دامت أجد الكتاب الذي يفكر لي ، والراعي الروحي الذي يغني ضميره عن ضميري ، والطبيب الذي يقرر لي نوع الطعام الصحي الذي أتناوله ، فما حاجتي لأن أجهد نفسي ؟ ليست هناك ضرورة تدعوني للتفكير ، مادمت أقدر على دفع الثمن ، وسوف يتكفل غيري بتحمل مشقة هذه المهمة الثقيلة . أما أن أغلب الناس (وفيهم الجنس اللطيف بأكمله) يشفق على نفسه من التقدم خطوة واحدة على الطريق إلى الرشد ويعدونه أمرا شديد الخطر عليهم بجانب صعوبته ومشقته ، فقد تكفل باقناعهم بذلك أولئك الأوصياء الذين تكرموا بالامساك بزمام أمورهم وتفضلوا بفرض رقابتهم عليهم . فبعد أن دمغوا بالغباء حيواناتهم الأليفة وحرصوا كل الحرص على أن يحولوا بين هذه المخلوقات الوديعة وبين التجرؤ على القيام بخطوة واحدة خارج "المشاية" [٣] التي حبسوا فيها خطاهم ، أخذوا يبينون لهم هول الخطر الذي يتهددهم لو حاولوا السير بمفردهم . بيد أن هذا الخطر ليس كبيرا كما يدعون ، لأنهم سيتعلمون في النهاية كيف يسيرون على أقدامهم بعد أن تعثروا عدة مرات . ولكن مثلا واحدا يضرب لهم على بعض من سقط في الطريق كفيل بأن يخيف الناس ويصدهم عن الشروع في أية محاولة أخرى.

من العسير إذا على أي إنسان أن يتمكن بمفرده من التخلص من هذا القصور الذي أوشك أن يصبح طبيعة ملازمة له . بل أن الأمر قد وصل إلى حد أن يعشق هذا القصور بحيث أصبح عاجزا عجزا حقيقيا عن استخدام عقله لأن أحدا لم يتح له أبدا أن يقوم بهذه المحاولة . وبقيت التعليمات والقواعد - هذه الوسائل الآلية لتلقينه كيفية

الاستخدام المعقول لمواهبه الفطرية - بقيت هي أغلال القصور المستديم ، وكل من تمكن من التحرر من هذه الأغلال لم يستطع أن يقفز فوق أضيق الحفر ألا قفزة غير مطمئنة ، لذلك لأنه لم يتعود على مثل هذه الحركة الحرة . ولهذا لن نجد إلا قلة ضئيلة استطاعت بفضل استخدامها لعقولها أن تنتزع نفسها من الوصاية المفروضة عليها وتسير بخطى واثقة مطمئنة .

ومع ذلك فإن قيام الجمهور [٤] بتنوير نفسه هو أولى الأمر وأقربها إلى الاحتمال ، بل أنه - إذا أوتي الحرية التي تمكنه من ذلك - لأمر لا مناص منه تقريبا . إذ سيتوفر في هذه الحالة - حتى بين أولئك الذين عينوا أوصياء على عامة الناس - عدد ممن يفكرون بأنفسهم وينشرون حولهم - بعد أن ينفضوا عن كاهلهم نير الوصاية - روح التقدير العقلي لقيمة كل إنسان وواجبه في أن يفكر بنفسه . والأمر الجدير بالنظر في هذه الحالة أن الجمهور الذي سبق أن وضعوا هذا النير على كاهله سيجبرهم بنفسه بعد ذلك على البقاء تحته ، عندما يحرضه على ذلك بعض أوصيائه الذين تعوزهم القدرة على التنوير ، ولهذا كان غرس الأحكام المتحيزة أمرا بالغ الضرر ، لأنها تثأر في النهاية حتى من أولئك الذين تسببوا هم أو اسلافهم في غرسها . ولهذا السبب أيضا لا يمكن أن يصل الجمهور إلى التنوير إلا ببطء شديد . وربما نجحت ثورة في القضاء على الاستبداد الفردي والقهر القائم على الجشع والتسلط ، ولكنها لا يمكن أبدا أن تؤدي إلى إصلاح حقيقي لأسلوب التفكير ، بل أن ما يستجد من أحكام متحيزة لن يستخدم - شأنه في هذا شأن الأحكام القديمة - إلا في تضليل عامة الناس وجرهم وراءه ، لكن مثل هذا التنوير لا يتطلب شيئا غير الحرية ، وهو في الحقيقة لا يتطلب إلا أبعد أنواع الحرية عن الضرر ، ألا وهي حرية الاستخدام العلني للعقل في كل الأمور.

بيد أنني أسمع أصوات المنادين تتردد من كل جانب : لا تفكروا ![٥] فالضابط يقول : لا تفكروا ، بل تدربوا ! والخازن يقول : لا تفكروا ، بل أدفعوا ! ورجل الدين يقول لا تفكروا ، بل أمنوا ! (ألا سيدا واحدا في العالم يقول : فكروا ما شئتم وفيما شئتم ، ولكن أطيعوا !) أن في كل هذا تقييدا للحرية . فأي هذه القيود يقف عقبة في سبيل التنوير ؟ وأيها لا يعرقله وأنما يسانده ؟ أجيب على هذه الأسئلة بقولي : أن الاستخدام العلني العام للعقل [٦] ينبغي أن يبقى حرا في كل الأوقات ، هو وحده القادر على نشر التنوير بين الناس ، أما استعمال العقل استعمالا خاصا فيجوز في أحيان

كثيرة أن يقيد تقييدا شديدا ، دون أن يؤدي هذا بالضرورة إلى اعاقة تقدم التنوير بصورة خطيرة . ولكني أقصد باستعمال الإنسان لعقله الخاص ذلك النوع الذي يمارسه العالم قبل جمهور قرائه . وأما الاستعمال الخاص للعقل فأعني به حق هذا العالم في استعماله في منصب يشغله أو وظيفة عهد إليه القيام بها في المجتمع المدني. والواقع أن هنالك بعض الأعمال المتصلة بالصالح العام للمجتمع يتطلب تدبيرها نوعا من الآلية التي تفرض على بعض أعضاء هذا المجتمع أن يكونوا في سلوكهم سلبيين حتى يتسنى للحكومة - من خلال الاجماع الذي تصطنعه اصطناعا - أن توجيهم نحو تحقيق الأهداف العامة أو تمنعهم على أقل تقدير من تدمير هذه الأهداف. ومن الطبيعي ألا يسمح في هذا المجال بالتفكير (العقلي المستقل)[٧] ، إذ أن الطاعة هنا واجبة. فإذا ما نظر هذا الجزء من أجزاء الآلة إلى نفسه باعتباره عضوا في مجتمع، وإذا توسع في هذه النظرة فاعتبر نفسه عضوا في المجتمع العالمي بأسره، واتخذ صفة العالم الذي يتجه بكتاباته التي تحمل رأيه الخاص إلى الجمهور ، فإن في إمكانه في هذه الحالة أن يفكر تفكيرا حرا مستقلا دون أن يكون في هذا أضرار بالأعمال التي أسند إليه القيام بها وحكمت عليه وظيفته من هذه الناحية أن يكون سلبيا إلى حد ما. ولو أن أحد الضباط العاملين عمد إلى إثارة الجدل حول الهدف من أمر صدر إليه من رئيسه وحول المنفعة التي يمكن أن تترتب على هذا الأمر لكان في ذلك الضرر أشد الضرر ، لأن الواجب سيحتم عليه الطاعة . ومع ذلك فلا يصح - أن كان من العلماء الملمين بالامور - أن يحرم من حقه المشروع في إبداء ملاحظاته على الأخطاء التي تقع في الخدمة العسكرية وأن يعرض هذه الملاحظات على جمهوره ليحكم عليها. وليس من حق المواطن أن يمتنع عن سداد الضرائب المفروضة عليها ، بل أنه ليستحق العقاب لو تعمد توجيه الانتقادات إلى هذا النوع من الضرائب الذي ينبغي عليه تسديده باعتبار ذلك فضيحة يمكن أن تتسبب في خلق متاعب عامة . ومع ذلك فإن هذا المواطن نفسه لن يخل بواجبات المواطن إذا ما استغل حقه كعالم في التعبير علنا عن رأيه في خروج هذه الضرائب عن الحدود المعقولة أو مجافتها للعدالة. وقل مثل هذا عن رجل الدين الذي يفرض عليه واجبه أن يجعل عظاته لتلاميذه والمؤمنين من أتباع ملته على مذهب الكنيسة [٨] التي عين في خدمتها بناء على هذا الشرط.

أما من حيث هو عالم فله الحرية الكاملة بل عليه واجب نشر أفكاره - التي وصل إليها بعد فحص دقيق وبنية خالصة - عن الأخطاء التي يرى أنها لحقت بالمذهب ، كما يقضي عليه الواجب كذلك بأن يعرض على الجمهور اقتراحاته لإصلاح أمور العقيدة والكنيسة . وليس في هذا أي شئ يمكن أن يكون عبئا على ضميره. لأن ما يعلمه بحكم منصبه كقائم بأعمال الكنيسة أنما يقدمه باعتباره شيئا لا سلطان له عليه ولا حرية له في تعليمه حسب ما يتراءى له ، إذ أنه يتولى تقديمه للناس نزولا على التعليمات وباسم جهة أخرى عينته لهذا الغرض. سوف يقول : أن كنيستنا تعلم هذا أو ذاك ، وهذه هي الأدلة والبراهين التي تعتمد عليها. ثم أنه يستخلص للمؤمنين من جماعته كل فائدة عملية يمكنه استخلاصها من التعاليم التي قد لا يكون مقتنعا بها تمام الاقتناع ، ومع ذلك يبذل كل ما في وسعه لكي يقدمها لهم ، إذ ليس من المستحيل أن تكون منطوية على حقيقة كامنة ، وليس من المستبعد في كل الأحوال أن تكون خالية مما يناقض الدين في صميمه . فلو خالجه الظن بان فيها ما يناقض مع الدين لما أمكنه أن يؤدي عمله بضمير مستريح ، ولتحتم عليه عندئذ أن يعتزله . وإذن فاستخدام معلم الدين المعين في هذه الوظيفة لعقله قبل جماعته المؤمنة ليس سوى استخدام خاص ، لأن هذه الجماعة تظل على الدوام جماعة عائلية مهما زاد عدد أعضائها ، ولهذا الاعتبار لا يكون رجل الدين ، بوصفه قسا ، حرا في تصرفاته ولا ينبغي له أن يكون كذلك ما دام ينفذ تكليفا عهد به إليه من جهة أخرى . أما بصفته عالما يتحدث من خلال كتاباته إلى الجمهور الحقيقي ، أي إلى العالم كله ، أي بصفته رجل دين يستخدم عقله بصورة علنية عامة ، فأنه يتمتع بحرية كاملة و يقيده أي قيد في استعمال عقله الخاص والتعبير عن شخصيته . ذلك أن تحويل الأوصياء على الشعب (في أمور دينه) إلى قصر يحتاجون بدورهم إلى فرض الوصاية عليهم إنما هو تناقض سخيف يمكن أن يؤدي إلى سلسلة لا نهاية لها من التناقضات السخيفة.

ولكن ألا يحق لجماعة من رجال الدين كالمجمع الكنسي أو الطبقة الجليلة (كما يسميها الهولنديون) [٩] أن تلتزم فيما بينها بمذهب ثابت يخول لها أن تفرض على كل واحد من أعضائها ، ومن ثم على الشعب . وصاية عليا مستديمة تجعلهم يرسخونها إلى الأبد ؟ أجيب على هذا السؤال فأقول أن هذا الأمر مستحيل تمام الاستحالة . فمثل هذا التعاقد الذي يهدف إلى القضاء قضاء مبرما على كل محاولة لمواصلة تنوير

الجنس البشري لا بد أن يكون تعاقدا باطلا كل البطلان ، مهما أيدته أعلى السلطات وأقرته المجالس الشعبية وروجته لجان السلام ، فلا يجوز لعصر من العصور أن يجمع على التآمر على العصر اللاحق بحيث يزج به في وضع يستحيل عليه فيه أن يوسع معارفه (وبخاصة الملحة منها) وينقيها من الأخطاء وأن يتقدم بوجه عام على طريق التنوير . أن ذلك لو حدث لكان جريمة ترتكب ضد الطبيعة البشرية التي تقوم ماهيتها الأصلية على هذا التقدم ، وسيكون من حق الأجيال التالية أن تدين تلك القرارات التي اتخذها قوم ليسوا من أهل الاختصاص وتعدوا فيها حدودهم بصورة آثمة. والواقع أن محك النظر في كل قانون يقرر على شعب من الشعوب يتمثل في هذا السؤال : هل يمكن أن يفرض الشعب على نفسه مثل هذا القانون ؟ قد يكون هذا أمرا ممكنا ، في انتظار قانون أفضل ولفترة محدودة بغية الأخذ بنظام معين ، وذلك بأن يترك لكل مواطن ، وبخاصة لرجل الدين بوصفه أحد العلماء ، أي عن طريق مؤلفاته - حرية أبداء ملاحظاته عن عيوب النظام السابق ؛ بحيث يستمر النظام المأخوذ به ساريا إلى أن يبلغ التبصير بهذه الأمور عند الرأي العام حد التأييد والإقرار فتجمع الأصوات (وإن خرج البعض على هذا الإجماع) على التقدم باقتراح إلى العرش ، فيكون في ذلك حماية لتلك الجماعات الدينية التي أتفقت على تغيير الاتجاه الديني نحو ما تتصور أنه الأسلوب الأفضل ، دون أن يكون في ذلك ما يعوق أولئك الذين يرون الابقاء على القديم عن التمسك برأيهم. أما الاتفاق على مفهوم ديني ثابت لا يسمح لأحد بانتقاده علنا - حتى لو اقتصر ذلك على فترة تبلغ عمر إنسان واحد ، والقضاء بذلك على مرحلة من مراحل تطور البشرية وتقدمها نحو أوضاع أحسن وجعلها مرحلة عقيمة وبالتالي ضارة بالاجيال التالية فذلك أمر غير جائز على الاطلاق . ربما كان لفرد واحد من الناس أن يؤجل التنوير فيما يتصل بشخصه ولفترة مؤقتة فحسب وفيما يلزمه العلم به ، أما أن يتخلى عنه تماما سواء بالنسبة لشخصه أو بالنسبة للأجيال القادمة فذلك معناه أنتهاك الحقوق المقدسة للبشرية ووطؤها بالاقدام . وما لا يجوز أن يقره شعب على نفسه لا يجوز بالأولى أن يقرره ملك على شعبه. ذلك أن هيبته التشريعية أنما تقوم على أن الإرادة الشعبية في مجموعها تتحد في إرادته. وإذا كان حريصا على أن يكون كل إصلاح حقيقي أو مزعوم متجانسا مع النظام المدني ، فما عليه إلا أن يدع رعاياه يفعلون ما يجدونه ضروريا لخلاص أرواحهم ، أن هذا أمر لا شأن له به ، وإنما شأنه أن يحول دون أن يتجرأ مواطن على منع آخر

بالقوة من أن يعمل على تحقيق خلاصه الروحي بقدر ما في طاقته . وأن صاحب الجلالة ليسئ إلى نفسه بتدخله في هذه الأمور ، وذلك بأن يضع المؤلفات التي يشرح رعاياه آرائهم فيها تحت رقابة الحكومة ، سواء استند في هذا على رأيه السامي الخاص به فعرض نفسه للوم وفقا للمثل القائل بأن القيصر ليس فوق النحاة[10]، أو عمد إلى ما هو شر من ذلك فحط من سلطته العليا بحماية الاستبداد الديني لبعض الطغاة في مملكته الذين يتسلطون على سائر رعاياه.

لو سأل سائل : هل نحيا اليوم في عصر متنور ؟ لكان الجواب : لا ، بل في عصر يسير نحو التنوير . ولو قسنا الأمور بالأوضاع الراهنة في مجموعها لقلنا أن الناس ما يزالون بعيدين عن استخدام عقولهم المستقلة في أمور الدين استخداما صالحا واثقا بدون توجيه من غيرهم ، أنهم ليسوا على استعداد لذلك ولا هيئوا للقيام بهذه المهمة . ومع ذلك يمكن القول بان هنالك من الدلائل ما يشير إلى أن المجال قد فتح أمامهم للسعي نحو تحقيق هذا الهدف بحريتهم ، وأن العقبات التي تقف في وجه التنوير العام أو في وجه الخروج من حالة القصور التي اقترفوها في حق أنفسهم قد بدأت تقل بالتدريج . ومن هذه الناحية يحق لنا القول بأن هذا العصر هو عصر التنوير أو عصر فريدريش[11].

أن أميرا لا يستنكف أن يقول أنه يعتقد أن من واجبه ألا يفرض على الناس شيئا في أمور الدين وأنما يترك لهم الحرية الكاملة في هذا الشأن حتى ليبلغ به الأمر حد الترفع عن أن يطلق على نفسه تلك الصفة المتكبرة ، وهي صفة التسامح ، مثل هذا الأمير رجل مستنير يستحق ثناء العارفين بالجميل في عصره وفي العصور التالية لأنه أول من خلص الجنس البشري من القصور ، على الأقل من ناحية الحكومة ، وترك لكل إنسان حرية استخدام عقله في كل ما يتصل بالضمير . وفي ظل هذا الأمير يتاح لرجال الدين الأجلاء بغير مساس بواجبات وظائفهم أن يعرضوا على الجمهور - باعتبارهم من العلماء - علنا وبحرية أحكاما وآراء تخرج في هذا الجانب أو ذاك عن نصوص العقيدة التي يتفقون على الإيمان بها ، وذلك لكي يفحصها الجمهور ويمحصها بنفسه ، بل أن هذا ليتاح بصورة أوسع لكل رجل دين لا تقيده واجبات وظيفته . وأن روح الحرية هذه لتنتشر كذلك في الخارج حتى في تلك البلاد التي تجد نفسها مضطرة لمناهضة المعوقات التي تضعها حكومة تسئ فهم نفسها[12] . ذلك أن مثل هذه الحكومة لا بد أن يتضح لها من المثل السابق أن الأمن

العام ووحدة المجتمع لا خوف عليهما على الإطلاق في ظل الحرية . أن الناس هنا يسعون من تلقاء أنفسهم إلى الخروج من حالة الفظاظة ، إذ لم يكن هناك تدبير متعمد للإبقاء عليهم فيها.

لقد حرصت على أن أحدد النقطة الأساسية في التنوير ـ وهو خروج البشر من حالة القصور التي يتحملون مسئوليتها ـ بالأمور الدينية بوجه خاص ، لأن ولاة الأمر فينا لا يهتمون بأن يقوموا بدور الوصي على رعاياهم في شئون الفنون والعلوم ، فضلا عن أن الوصاية في أمور الدين هي أشد أنواع الوصاية ضررا وامتهانا لكرامة الإنسان ، ومع ذلك فإن تفكير رئيس الدولة الذي يساند التنوير في أمور الدين يمضي إلى أبعد من ذلك ويقتنع بأن تشريعه لن يتعرض لأي خطر إذا سمح لرعاياه بأن يستخدموا عقولهم في الأمور التي تتصل بالصالح العام وأن يقدموا للناس اقتراحاتهم عن صيغة أفضل لذلك التشريع القائم مصحوبة بالنقد الحر النزيه ، وملكنا الذي نجله يقدم على هذا كله المثل الرائع الذي لم يفقه فيه ملك أخر من قبل . ولكن حتى ذلك الملك (أو الأمير) المستنير ، الذي لا يخاف الأشباح ولديه في الوقت نفسه جيش كبير منظم لضمان الأمن العام ، يمكنه أن يقول ما لا تجرؤ على قوله دولة حرة : فكروا ما شئتم فيما تشاءون ، ولكن أطيعوا ! وهكذا يظهر هنا مسار غريب غير متوقع للأمور البشرية ، على نحو ما يظهر في ميادين أخرى فيبدو كل شئ فيه ، إذا نظرنا إليه في مجموعة ، عجيبا زاخرا بالمفارقات. فاتاحة درجة أكبر من الحرية المدنية أمر يبدو في صالح حرية التفكير العقلي عند الشعب لكي تزدهر بقدر ما في وسعها . وإذا كانت الطبيعة قد أظهرت ، من تحت هذه القشرة الصلبة ، بذرة تتعهدها بالرعاية والحنو الشديد ، ألا وهي بذرة الميل إلى التفكير الحر والاخلاص والتفاني في سبيله ، فإن هذه البذرة ستعود وتؤثر من جديد على وجدان الشعب (بحيث يصبح بالتدريج أكثر قدرة على السلوك الحر) بل أنها ستؤثر على الأصول والمبادئ التي ترتكز عليها الحكومة التي سيرضيها أن تعامل الإنسان ـ الذي ليس مجرد آلة ـ[١٣] معاملة تليق بكرامته.

[١] في الأصل باللاتينية Sapere aude وهي عبارة مأخوذة من رسائل الشاعر هوراس ، الرسالة ٢ ، ٤٠ وترجمتها تشجع على المعرفة أو اعزم على العلم والتبصر ، وقد استخدم هذه العبارة واذاعها اعضاء جماعة محبي الحقيقة ، وهي جماعة تأسست سنة ١٧٣٦ لنشر فلسفة ليبنتز وفولف . وقد استعانوا على ذلك بصك عملة نقش على أحد وجهيها تمثال نصفي لمربة أثينا ربة الحكمة عند الإغريق ، وعلى خوذتها نقشت صورة رأسي ليبنتز وفولف يحيط بهما عبارة تشجع على المعرفة التي صارت شعار معبرا عن روح عصر التنوير.

(2) هنا يضع كانط بين قوسين هاتين الكلمتين اللاتينية naturalier maiorennes وترجمتها أولئك الراشدون بحكم الطبيعة والسن ، بينما هم ما يزالون قاصرين من الناحية العقلية والفكرية أو minorennes

(3) هكذا في الأصل Gangel Wagen وهي المشاية التي تحبس الطفل داخل "سلتها" الحديدية أو الخشبية وتجرها عجلات تدفعه إلى المشي دفعا.

(4) كلمة الجمهور في هذه العبارة تعني ما تعنيه اليوم بالرأي العام أو عامة قراء مؤلف معين أو العالم أو الناس الذين يشاركون في العيش في مجتمع معين أو يلتفون علنا في مكان يناقشون فيه أمورهم . وقد كانت كلمة Publikum تدل على أحد هذه المعاني أو عليها مجتمعة في اللغة الألمانية في القرن.

(5) الفعل الأصلي في صيغة الأمر rasoniert مأخوذة عن الفرنسية ويقصد به التفكير العقلي والاستدلال بمعناه الدقيق في علم المنطق . والمراد به هنا هو التفكير المستقل بوجه عام.

(6) المقصود بالسيد الواحد وبالملك والأمير فيما بعد هو فريدريش الثاني ملك بروسيا (١٧٤٠-١٧٨٦)

(7) يتردد هذا التعبير "الاستخدام العلني" أو "الاستخدام العام للعقل" . وقد أبقيت عليه كما هو ، ويريد به كانط استعمال الإنسان لعقله النقدي المستقل لمناقشة الأمور التي تتصل بالصالح العام مناقشة حرة ، على نحو ما يفكر الكاتب والمؤلف فيما ينتجه من كتب يعرضها على جمهور القراء ، وذلك باعتباره عالما وشخصا له خصوصيته ، أما الاستخدام الخاص فيتعلق بأمور الوظيفة التي يعهد للمرء أداء الواجبات التي تلزمه بها وينطبق هذا على رجل الدين والضابط والموظف ... الخ.

(8) كلمة المذهب هنا وفيما يلي من عبارات النص لا ترادف الكلمة الأصلية Symbol التي لا يمكن ترجمتها في هذا السياق بمعناها المعروف وهو الرمز . إنها مصطلح من لغة اللاهوت المسيحي متعارف عليه في جميع الكنائس ، وتدل على صيغة المعتقد المعترف بها (من الاعتراف!) عند جميع المؤمنين ، وقد كان رجال الدين على المذهب البروتستنتي يقسمون قبل تولي مناصبهم على الالتزام بالكتب التي تسجل مذهبهم بالمعنى السابق.

(9) في الأصل باللاتينية Classis وهو المجمع الكنسي الذي يعبر عن التشريع الكنسي في هولندا أو يصدره

(10) في الأصل باللاتينية Caesar non est supra Grammaticos أي القيصر ليس فوق النحاة ، ومصدر هذا المثل غير معروف ، بمعناه على كل حال أن ليس للقيصر سلطان على النحاة وعلماء اللغة وليس له أن يصدر لهم أوامره. فما بالك إذا بالمفكرين والمصلحين والمبدعين!!

(11) إشارة إلى ازدهار التنوير في عهد فريدريش الثاني ملك بروسيا . وقد أكد أحد رجال عصر التنوير — وهو عالم اللاهوت أندرياس ريم Andreas Riem هذا المعنى وأثنى ثناء مستطيبا على هذا الملك العادل المستنير . وعلى العكس من ذلك كان موقف الناقد الفيلسوف والكاتب المسرحي المشهور ليسنج في رسالته التي كتبها في الخامس والعشرين من شهر أغسطس سنة ١٦٧٩ إلى فريدريش نيقولاي.

(12) أي حكومة تحاول تدبير أمور لا تدخل في اختصاصها.

(13) إشارة إلى الكتاب المشهور الذي ظهر في لندن سنة ١٧٣٨ للفيلسوف الفرنسي جوليان أوفراي لامتري (١٧٠٩-١٧٥١) Julien Offray Lamettrie وهو كتاب : " الإنسان الآلة" الذي يلخص مذهبه المادي والميكانيكي (الآلي) المتطرف . وكان لامتري قد طرد من وطنه متهما بالإلحاد ولجأ إلى برلين.

كانط بين أستاذين عربيين (*)

أبو يعرب المرزوقي (**)

تمهيد :

لم أكن أنوي الرد على الأستاذ أسامة خليل ، لكون تعليقاته[1] ـ التي وصلتني عن طريق الصديق محمد الطاهر الميساوي ـ قد بدت لي بقسميها (العرض النقدي لمحاولتي والاستدراك عليها بعرض مدرسي لفلسفة كنط) أقرب إلى الموقف التقليدي المعتاد بين المثقفين العرب الذين يقرأون بعضهم البعض بعجلة المدرس المصحح وبعينه سعيا إلى وضع الدرجات والتخلص من الورقات. وطبعا فكل قراءة عجولة من هذا الجنس لا يمكن لها إلا أن تنسب إلى من وضعته في منزلة التلميذ لتقويم عمله من الجهل ما لا يصدقه أحد ممن يراجع فيهمه قبل التشكيك في علم غيره .

لذلك فضلت عندئذ عدم الرد لئلا يتحول النقاش إلى مجرد سجال يصحح فيه أحدنا معلومات الأخر في أبجديات التخصص لانعدام التواصل الحقيقي والتفاهم . ثم أتفق أن تعرفت على الأستاذ أسامة شخصيا ، عندما لقيته في القاهرة بمناسبة ندوة الفلسفة في مائة عام [2] ، وقرأت له بعد ذلك مقالا في حلقتين يناقش فيهما دريدا [3] كان قد سلمني أياه في هذا اللقاء فبات الرد عندي أمرا واجبا ، تقديرا لما بدأ ينشأ بيننا من صداقة ، وسعيا لتوضيح بعض الأمور التي تمكن الحوار السوي ، عل ذلك يوطد العلاقة فيؤسس لتواصل دائم . كما أن هذا الرد قد يكون فرصة لتعميق البحث في علة إرجاعنا الفلسفة الغربية كلها الي إصل واحد متنكر فيها هو وحدة تحريف الديني اليهودي والمسيحي والفلسفتين والافلاطونية والارسطية في فلسفة اللاهوت البرتستنتي الذي أطلقنا علي تنكره الفلسفي أسم الأفلاطونية التوراتية الجرمانية المحدثة [4] وسأصر ردي علي المسألتين التالتين :

الاولي ، إطار المحاولة وفيه فصلان :

١ نسبة الاستاذ محاولتي الي " إسلامية المعرفة " بمجرد صدور مقالتي في مجلة أصحاب هذذا الأتجاه .

٢ تحديده إطار المحاولة بالتعامل السجالي معه مجالات النقد الكانطية الثلاثة بجرد حديثي في القيم الثلاث

الثانية ، مضمون المحاولة وفيه فصلان:

١-التصويب المعرفي في موضوعات : الدليل الوجودي والحلولية و الانطوائية .

٢-وأخيرا فهمه للجانب الإيجابي من المحاولة أعني نظرية الاستخلاف وتخميس القيم

لنختم البحث في التعليق بالعوده الي بيان قصدنا من المحاولة التي علق عليها الاستاذ أسامة في الإطار الخاطئ الذي أفترضه لها . فليس قصدنا مناقشة فلسفة كانط بصورة عامة لذاتها وبفصلها عن نتائجها في ما الت اليه من خلال بيان تناقضاتها في المثالية الالمانية وتاثيرات هذه الفلسفة الضارة في الفكر الانساني الحالي عامة وفي الفكر العربي الحالي خاصة (بل وكذلك في الشعر العربي كما حاولنا بيانه في دراستنا حول العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني)). وطبعا فلا رأيا لي في عرضه فلسفة كنط عرضا مدرسيا لا يسمن ولا يغني ، رغم وجوب الاشارة الي أن الصورة التقليدية التي يقدمها الاستاذ أسامة قد تجاوزها البحث منذ عقدين علي الاقل ، خاصة عند من أطلع علي مخلفات كنط من اعماله المتأخرة التي نشرت بعد وفاته [٥]لذلك ليس مما يعنيني في في محاولتي التي علق عليها ، إذ إن هدفي لم يكن تقديم درس في تاريخ الفلسفة عامة والفلسفة الكنطية خاصة ، بل كان قصدي الاساس هو العلل التي جعلت الفلسفة الغربية الحديثة ، وخاصة بعد كنط ، تصبح مجرد علم كلامي مسيحي متنكر فتفرض تمسيح العالم وتهويده باسم مزاعم ظاهرها فلسفة وباطنها علم كلام بروتستنتي ممزوج الوحدة المطلقة المؤلهة للإنسان كما هو بين .

ولا يعنيني كنط الا من هذا الجانب ، علما بأني لا أخالف الاستاذ أسامة الرأي في كل ما يحاول ابرازه من ايجابيات الفلسفة الكنطية عندما تعرض عرضا مدرسيا لذاتها وبصرف النظر عن مالها هذا وعن ثمراتها في التاريخ الانساني فكريه وحضارية ، لكوني لا أتصور الحقيقة حكرا علي المسلمين ، إذ ، كما يعلم الجميع ، فإن الأسلام يعرف ذاته بطلب الحقيقة الاجتهادي الدائم أو باعتبار الايات الكونية والخلقية في ذاتهما وفي تعينهما الشخصي والجمعي ، أعتبارها الذي هو نفس الوقت سبيله ومنهاجه إليها . وهو لا يعرف الحقيقة بذاته رغم كون متزمت الفقهاء والمتكلمين قد حصروه في مضمون معين قابل للتجاوز استمدوه من عكس المطلوب فقرأوا القرآن بالتحريفين بدلا من قراءتهما به (الاسرائليات في مسائل التفسير ذي

المنحى الكلامي والنصرانيات في مسائل التأويل ذي المنحى الصوفي) التحريفين اللذين حللهما في عرضه النقدي لتاريخ التجربة الدينية كما صاغها الكاتبان المتقدمان عليه . لذلك فمن السخف مواصلة اعتبار القرآن منتسبا إلى السنة التوراتية الإنجيلية أو خاصة مواصلا لها ، لكونه يمثل قطيعة بينة معهما لعل ذروتها هي تعميم الاتصال بالمطلق إلى جميع الأمم وختمة بعد هذا التعميم للوصول إلى الغاية التي هي التوحيد بين الدين المنزل والدين الطبيعي في مفهوم الفطرة والتخلص من المؤسستين اللتين تمثلان تجسيد التحريف أعني مؤسسة الربا الروحي ومؤسسة الربا المادي .

ألم تكن غاية هذا العرض النقدي في القصص القرآني كما يتبين لكل من قرأ القرآن الكريم بإمعان السعي إلى تخليصهما من التحريف الذي حصره في أمرين هما : السلطان الروحي الذي يدعي العلم المحيط ليكون وسيطا روحيا يستعبد الإنسان بسلطانه على الرزق الروحي أعني الوساطة المزعومة بينه وبين المدد الإلهي روحيا فيؤسس هذا السلطان على الربا الروحي أو الكنيسة والسلطان المادي المحيط الذي يدعي العمل المحيط ليكون وسيطا ماديا يستعبد الإنسان بسلطانه على الرزق المادي أو البنك . ولما كان هذا النقد ليس نفيا لهما بل تصحيح فإنه قد اعتبر نفسه مصدقا لما لم يحرف منهما ومهيمنا عليهما بفعل هذا التجاوز النقدي.

وقد أكدت على مثل هذه الجوانب عندما اعتبرت في محاولتي جمع الفلسفة الكنطية بين تعالي موضوع النظر على النظر (التمييز بين الظاهرات والشئ في ذاته) وعدم تعالي موضوع العمل على العمل (زوال هذا التمييز بينهما) قد جعلها تمر على مركز الإشكال القيمي وبؤرته دون فهم لصلتهما بالاستخلاف ، فكانت بذلك مصدر كل محاولات التوفيق بين القطبين النظري والعملي في حد وسيط قريب مما حدده الإسلام لسعيه إلى تأسيسه في نقد الحكم على إدراك الجمال والجلال اللذين جعلهما الإسلام أسلوبي أيته الرئيسية أعني القرآن الكريم وجوهر تعبيره عن التجربة الروحية . لكن كنط ظل حبيس التثليث القيمي ولم يسم إلى القيمتين الأخريين اللتين حاولنا إثباتهما في بحثنا .

ومن ثم فإن السعي الكانطي كان يمكن أن يكون منطلقا لفهم الاستخلاف لو لم يكن متضمنا ما جعل ثمرتيه في المثالية الألمانية والوضعية أمرين ضروريين فيحولان دون فهم حضارة الاستخلاف مذهبيا (بنية تصوراتها) وتاريخيا (دورها في

التاريخ الإنساني) وجوابا (منزلة الإنسان أو علاقته بالمطلق) ويعودان إلى حضارة الحلول التي تؤدي إلى قتل الإله بتأليه وهمي للإنسان العامل حقيقته التاريخية الحاصلة فعلا هي استعباده بآليات سياسية في الوضعية العملية الماركسية تعويضا للكنيسة بالحزب (الشيوعية) وتأليه وهمي للإنسان الناظر حقيقته التاريخية الحاصلة فعلا هي استعباده بآليات اقتصادية تقنية في الوضعية النظرية الذرنعية تعويضا للبنك بالبورصة (الرأسمالية) .

المسألة الأولى : ما هو إطار البحث ؟

الفصل الأول : نسبة المحاولة إلى إسلامية المعرفة .

لن يكون الرد على هذه النسبة طويلا لأن مجرد الإحالة على عرضنا النقدي لكتاب الأستاذ لوي الصافي The Foundation of Knowledge [6] يكفي لتوضيح موقفنا من إسلامية المعرفة ففيه بينا ما نعنيه على هذا المفهوم الذي هو مفهوم متأثر تأثرا غير واع بالنسبية ما بعد الحداثية غير المفهومة ، ظنا أن العلوم الغربية في حصيلتها الحالية قد حددها الأفق الحضاري المسيحي لكأنها ترد إلى تحريفها وبوجوب الرد عليها بعلوم ذات إطار حضاري إسلامي محرف مثلها وإن في الإتجاه المعاكس تعريفا للإسلام بالسلب وتسليما بأن المعرفة العقلية (خلافا لما أكد عليه ابن خلدون صراحة في التمييز بين علوم النقل وعلوم العقل) خاضعة للنسبية الثقافية حتى وإن كان القصد البحث عن مطلقات عقدية يستند إليها العلم الذي هو بطبعه نسبي النتائج المضمونية بخلاف تحريفه الميتافيزيقي الذي هو تنكر التحريف الديني فيه . ومن ثم فنحن نعتبر هذا الموقف منافيا لكونية المعايير المنهجية والصورية التي تستجيب لها الحقيقة عامة والحقيقة الدينية خاصة حسب التصور الكوني للرسالة الإسلامية المبني على المعرفة الاجتهادية المغنية عن السلطان الروحي [7] فضلا عن كونه موقفا يعيد تأسيس سلطان روحي متعال على الاجتهاد الإنساني مما ينتج عنه إما تجميد الاجتهاد بإطلاق وهمي أو تنسيب الحقيقة الدينية التي تصبح في هذه الحالة رهينة تطور مضامين المعرفة التجريبية .

الفصل الثاني : الإطار السجالي .

لو أدرك الأستاذ أسامة القصد من المحاولة لما أعتبرها مندرجة في ما نسبه إليها من إطار سجالي ظنه مجالات النقد الثلاثة ، لكأنه يفترض أن قصدنا هو عرض

الفلسفة الكنطية عرضا مدرسيا لم يلاحظ الأستاذ أن بحثنا في الكنطية لم يكن لذاتيا بل من منطلق فرضية تؤيدها التجربة التاريخية المعاصرة وتـاريخ الفلسـفة الفعلـي اللـذان يوافقان ما حاولنا إثباته بالتحليل المذهبي والدليل المنطقي في متـن الدراسـة وبالتـاريخ والنصوص في هوامشها : فالكانطيـة تـؤدي ضـرورة إمـا إلـى ذروة المثاليـة الألمانيـة أعني الهيجلية بمعاملـة النظـر معاملـة كنـط للعمل فيصبحـان مطلقيـن كلاهمـا (العلـم المطلق الهيجلي) أو إلى ذروة الماديـة الفرنسـية أو الكونتيـة بمعاملـة العمـل معاملـة كنط للنظر فيصبحان نسبيين كلاهما (العلم الوضعـي الكونتـي) ويجتمـع الأمـران فـي الوضعية العملية (علم وضعي مطلق) أو الماركسية التي سيطرت على الفكـر الغربـي إيجابا (كل المدارس التـي تعتنـق الفكر الماركسـي) أو سلبا (كـل المـدارس التـي ترفضه) ومنه على الفكر العربي العلماني كله.

فكل محاولات تحديث الفكر الماركسـي (لوكـاتش ومدرسـة فرانكفـورت مثـلا) وتطوير الفكر الوضعي (التحليلية والوضعية الحديثة مثلا) وبعـث الفكـر الميتـافيزيقي (الهيجليـة الحديثـة والكنطيـة الحديثـة مثـلا) وكـل محـاولات تـأويل المثاليـة الألمانيـة لتجاوزها (من نيتشه إلى هيدجر ثم كل ما بعد الحداثيات التي رد الأسـتاذ أسـامة علـى أحد أبرز أعلام أحد تياراتها في مقاليه اللذين أهدانـي إياهمـا فـي القـاهرة) تسـعى إلـى فهم مطلوبها بقراءة جديدة لفلسفة كنـط فـي علاقتـها بمـا آلـت إليـه وخاصـة بالهيجليـة وبالوضعية سعيا إلـى إعـادة تـأويل النقـاط التـي حاولنـا تحليلـها فـي نقد لا يغـرق فـي الفروع بل يغوص إلى الأصول بشرط قراءتها قراءة غير مجزوءة أعني قراءة نسـقية تبين مثلا علاقة الدليل الوجودي بمسألة الفصل بين الماهية والوجود السينويين (لكـون النقلة من التصور – الماهية – إلى الوجود – الإنية – لا معنى لإثباتها أو نفيها عند من لا يفصل بينهما) أو علاقة تنسيب النظر لإطلاق العمل (المشروع النقـدي الكنطـي) أو دور علاقـة الـذات بـالموضوع (الإنقـلاب الكوبرنيكـي الكنطـي) أو علاقـة الجـدل بـالتحليل والحس (بنيـة النقد النظـري وصلتـه بعلـم الكـلام) كمـا فـهمت فـي المثاليـة الألمانية وخاصة في الصياغة الهيجيلية التي صارت ، في جدلها مع الأصل الكنطي ، منطلق كل هذه المراجعات التي ما تزال جارية إلى الآن والتي لا يخرج عنها لا الحـل الوجودي ولا الحل النيتشوي ولا الحل الهيدجري ولا الحلول ما بعد الحداثية كما نبيـن في هذه المحاولة .

كل هذه المطالب غابت عن بال الأستاذ أسامة ولم يعتبرها إطار البحث بل عوضها بإطار من عنده ولعل السبب في ذلك عودته إلى العرض المدرسي الذي عهدناه في مصنفات تدريس الفلسفة التي لا تكاد تتجاوز هدف التقريب الجمهوري في جامعتنا العربية . ورغم أننا لا نريد لردنا أن يكون مجرد تبادل للتهم ، فإن سمات تعليق الأستاذ أسامة تبين بوضوح تام أنه لم يقرأ المقالتين قراءة متأنية أو أنه ، في أفضل الأحوال ، قرأهما قراءة "قطرية" حسب التعبير الفرنسي الشهير .

المقالة الثانية : مضمون المحاولة

الفصل الأول : التصويبات .

سنقتصر على ثلاث من تصويبات الأستاذ أسامة لعلها هي أهم ما تعلق به اتهامه أياي بالخلط الناتج عن الجهل بأبجديات الفن : الأنطولوجية والحلولية والدليل الوجودي .

١- الانطوائية :

من العجيب أن يتصور الأستاذ أسامة أني لا أميز بين الانطوائية بمعناها المرضي النفسي والسوليبزموس Solipsismus بالمعنى الميتافيزيقي أعني ما يمكن أن ينتج عن تعذر التخلص من الشك الديكارتي في كل ما يتجاوز الكوجيتو إثباتا لوجود أخر غير وجود الذات المدركة مما يجعل العالم مجرد مدارك كما يذهب إلى ذلك مذهب الوحدة المطلقة بالمعنى الصوفي للكلمة . فإذا فهم القصد فقدت المشاحة في الأسماء فائدتها . وبين أن الإنطوئية هي بالضبط ما يعنيه ابن خلدون بوهم المتفلسفة والمتصوفة الأكبر أعني حصر الوجود في الإدراك . طبعا فالقصد ليس الإدراك بمعناه النفسي الجزئي بل بمعنى ما يمكن للعقل أن يدركه أي الإدراك الفلسفي والصوفي المطلق .(٨) ومدلول هذا الحصر في صيغته الفلسفية التي تقرب من صيغته الصوفية ولا تختلف عنه إلا بالاسلوب هو وحدة الوجود التي تنتقل من التصور المادي الذي يعتبر الحقيقة موضوعا وعالما إلى التصور المثالي الذي يعتبرها ذاتا وروحا مثلما تمت النقلة في ما يسميه هيجل بالعلم المطلق فاستعاضت الفلسفة بعلم الفيلسوف المطلق عن علم القطب أو الإنسان الكامل فتكون الإنطوائية المدلول الحقيقي لوحدة الوجود الذاتية في المثالية الحديثة التي هي بالأساس الذهاب بالكنطية إلى أقصى ثمراتها في المثالية الألمانية .

٢ -الحلولية :

يحاول الأستاذ أسامة أن ينبهني إلى وجوب التمييز بين المحايثة والحلول والتجسيد . وطبعا لو أدرك القصد من العمل لما ذهب به الظن إلى أني أجهل مثل هذه المبتذلات من التمييزات المدرسية التي لا تستحق أن يتوقف عندها المرء إلا في المداخل التقريبية عند المبتدئين من التلاميذ . ولو اطلع على كتاب شيلنج(٩) Philosophische Untersuchungen uber das wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstande "أعني الاستقصاءات الفلسفية حول جوهر الحرية الإنسانية وما يتصل بها من الموضوعات" لما تجاهل تطور نظرية الحلول من المحايثة في وحدة الوجود المادية بمعناها عند سبينوزا مثلا إلى وحدته الروحية بمعناها عند لايبنتس مثلا إلى الجمع بين الوحدتين بتأويل مسيحي خالص عند شيلنج مثلا إلى مدلولها التثليثي الخالص عند هيجل مثلا (أو عند ابن عربي قبله مثلا)(١٠) لو فعل لما نبهنا إلى مثل هذه البسائط ولما أضطرنا إلى مثل هذا الرد كانت غايتنا أن نبين الفرق بين ضربين من الحضارات نعلل به صمود الحضارة العربية الإسلامية أمام الموقفين الهيجيلي والوضعي في شكليهما الرفيع والوضيع لنثبت أن ما بدا للكثير من جنس السيد أرنست جالنار Ernest Gellner (١١) من مقابلته بين النسبية ما بعد الحداثية Relativist Postmodernism والأصولية العقلانية Fundamentalism Rationalist ليس إلا ظاهرا من المقابلة وأن ما يطلق عليه اسم الأصولية الدينية حصرا إياها في الصحوة الإسلامية كما يسعى إلى تشويهها Religious Fundamentalism لا يتنزل في نفس المقام لكون الموقفين الأولين من طبيعة واحدة أحداهما يرد إلى النتيجة الضرورية لإطلاق النسبي في الوضعية والثانية ترد إلى النتيجة الضرورية لتنسيب المطلق الهيجلي : الضرب الأول هو الحضارات الحلولية الجحودية والضرب الثاني هو الحضارات الاستخلافية الشهودية .

لكن الاستاذ أسامة أغفل هذا القصد ، بل لعل ذلك لم يدر بخلده أصلا . فالحضارات، بوصفها أفقا جماعيا وإطارا لفعلي العقل الناظر والعقل العامل معتبرين تعينا فعليا لجوهر الإنسان ، قد تحد من التعالي المشروط إثباته في الاستخلاف الذي يرتقي إلى القيمتين الإضافيتين في محاولتنا (ما دام شرط إثبات التعالي هو إثبات القيمتين اللتين إثبتناهما وشرط نفيه هو نفيهما : التوجيه والشهود) والمشروط نفيه في

الحلول الذي يقتصر من ثم على تثليث القيم محولا الحضارات ، في تعينها الفعلي ، إلى أفق مطلق هو الأفق الجمعي الذي حل فيه الكلي فتصبح الحضارة حيزا منغلقا (وخاصة في شكلها النهائي الذي تحقق فيه العلم المطلق وانتهى به التاريخ المزعومان) وهذا الموقف كما هو بين يحول دون السعي لتجاوز الانغلاق الحضاري الذي يحول الحاصل إلى واجب بحيث يصبح الإنسان الأبيض مثلا هو الإنسان الكامل وكل ما عداه مراحل بدائية دون الإنسانية .

ويلازم هذا الموقف نقيضه حتما أعني ما صار يعد النسبية الحضارية المطلقة التي تنفي كل أتصال ممكن بين الحضارات يزعم تساويها في القيمة وتماعيها تماعيا أرخبيليا فتكون جزائر لا يوجد بينها شئ ولا يتعالي عنها شئ ولما كان الاستخلاف ، كما حدده القران الكرم ، مفهوما يشمل البشرية كلها ويتعالي علي الفروق الحضارية ، صار بوسعها شهود المطلق شهودا يحررها من هذا التجاهل المتبادل ويدعوها الي التعارف الذي يغنيها عن تواصل الوحي فيحتم ضرورة ختمه . لذلك فقد بني مفهوم الاستخلاف أساس علي نفي مثل التصورين في التحريف الديني قبل تنكره الفلسفي في الافلاطونية التورانية المحدثة ، فكان القرأن الكريم متضمنا "تفكيكا نقديا" لشكلي التحريف أعني التوراتي والانجيلي (مفهوم تحريف القرأن يعود الي تحريف الفطرة التي يتساوي فيها البشر جميعا لتويضها بعقيدة شعب الله المختار التي تبلغ تمامها في نظرة التجسد في الابن) و" أعادة تأويل تاريخية " للتجربة الروحية الأنسانية كما هو بين من أستعراض تاريخ الرسالات خاصة والقص القرآني عامة.

وتبين التجربة التاريخية في المجال الفلسفي عامة وخلال الحقبة التي تعنينا خاصة أن الاقتصار علي الأفق الجمعي الحائل بالطبع دون التعالي (الذي يستند اليه الاستخلاف الذي لم يتساءل الأستاذ أسامة عن مدلوله) له صيغتان متلازمتان عرفتهما كل الحضارات (بما فيها الحضارة الإسلامية في التصوف والفلسفة بقراءتهما الشعبية المتطرفة وخاصة الحضارة الغربية الحالية منذ ذهاب الفلسفة الغربية بالفلسفة الكانطية الي غايتها القصوي بدءا بالحل الفشتي الذي حررها تعالي الشئ في ذاته في النظر وختما بالحل الهيجلي الذي ترجم هذا التخليص فكان مفهوم العلم المطلق .

أولاهما تنسب المطلق فتزعم انـه قـابل للتعيـن فـي النسـبي تعينـا يجعـل الحضارات اليات عينية ممثلة لتحقق الروح الكلي فـي أرواح الشعوب التـي صاغتـها الفلسفة الهيجلية فكانت أكثر صياغتها[١٢] صراحة لتفسر بها تاريخ الإنسـانية المـردود الي ما صار يسمي عند هايدجر بمصير الإنسان الغربي .

والثانية تطلق النسبي بنفي المطلق كمـا الحـال فـي نظريـة مراحـل العقـل التـي صـاغتها الفلسفة الوضعية فكانت أبثـر صراحـة لتفسـر بـها الانسـانية بنفـس الـرد الـي تاريخ الفكر الغربي .[١٣]

وكلتـا الصيغيتـن ملازمـة للأخـري رغـم أن أولاهمـا مصدرهـا تحريـف الفكـر الفلسفي بحكم تنكر الفكر اللاهوتـي فيـه[١٤] والثانيـة مصدرهـا تحريـف العلمـي بحكـم نفس التنكر [١٥]. وقد اشترك التحريفان في البنية التثليثية التي يخضـع لـها هذا التعين التاريخي للمطلق في النسبي أو لإطلاق النسبي (العلـم المطلـق مرحلـة الأول الأخـيرة يناظره المرحلة الوضعية مرحلة الثاني الأخـيرة). ذلـك أن إطـلاق الأفـق الحضـاري الجمعي واحد سواء حصل بنفي التعالي نفيا يجعل الآفاق الجمعية مطلقة لنفـي كـل مـا يتعالى عليها (غاية تحريف الفكر العلمي) أو بتحييثه فيها تحييثا يرد الأفق الكلـي إلـى الأفـق الجمعـي نفيـا لكـل مـا يتعـالى عليـها (غايـة تحريـف الفكـر الفلسـفي) وأسـاس الموقفين التحريفين واحد : أنه تحريف الفكر الديني تحريفا يؤدي إلى القول بـالحلول ، حلول الكلي في الجزني والمطلـق فـي النسـبي سـواء كـان الجزنـي والنسـبي عـامين أعني العالم والطبيعة أو خاصين أعنـي التـاريخ والحضـارة . لذلـك فـالفرق المدرسـي الـذي يحـاول الأسـتاذ أسـامة تذكيري بـه بتعـاليم عجيـب لا معنـى لـه إلا عنـد تجميـد التصورات وعدم فهم تطورها محتجـا بـابن تيميـة الـذي يعلـم أنـي أخـر مـن يمكـن أن يجهل موقفه في هذا الباب لكون رسالتي في الدكتوراه تعالج فـي جـزء مـهم منـها هـذا الوجه من فلسفته : فوحدة الوجود تكون في الطبيعـة وفـي التـاريخ وفـي ملخصـهما أو الإنسان الذي يمثله المسيح كما هو بين من كتاب كنط الذي هو خلاف لدعوى صاحبـه ليس إلا محاولة كلامية تحصر العقلانية الدينية المزعومة في المسيحية كمـا أثبتـا ذلـك بـالنصوص : Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vermmft[١٦]

لذلك فكل المفكرين العرب الذين ظنوا أنفسهم قد تخلصوا من هيمنة هذه الكماشة التي فرضتها المثالية الألمانية مثل ادوار سعيد [١٧] وهشام شرابي [١٨] بالانتساب إلى فكر ما بعد الحداثة هم تحت سلطانيا إلى الأذقان لكونهم لم يدركوا أن ما بعد الحداثة ليست إلا إطلاق الأفق الحضاري استنادا إلى إطلاق النسبي في الوضعية النظرية نقلا اياها من إطلاق نسبية المضمون العلمي إلى إطلاق نسبية الشكل العلمي في الفوكلدية[١٩] أو استنادا إلى تنسيب المطلق في الوضعية العملية نقلا اياها من تنسيب مطلق المضمون العملي إلى تنسيب مطلق الشكل العملي في مدرسة فرانكفورت[٢٠]

ومن ثم فليس من الإفراط القول أن هذا الموقف الحلولي ، رغم صياغته الحديثة في الهيجيلية والوضعية ، ليس إلا إدبارا أو نكوصا إلى الموقف العرقي البدائي الذي بمقتضاه كانت الشعوب البدائية تنفي الإنسانية عن غير سلالتها ظنا منها أن من لا يتكلم لغتها متوحش أو أعجم نكوصا تحول إلى عقيدة دينية جعلت قبيلة بدائية تتصور نفسها شعبا مختارا وتدعي في الغاية أن الله قد حل في أحد أبنائها الذي يصرح بأنه لم يأت إلا للنعاج الضالة من هذه القبيلة المذهونة.

ذلك أنه لا يمكن تنسيب المطلق بتحييثه في الجزئي الذي حصل فيه التحييث إطلاقا يؤدي إلى التنافي الجدلي الذي هو عنف رمزي يؤسس لعنف مادي (الهيجيلية) لكونه يجعل كل واحد منها روحا عدمية مبينة على التقاتل الهدام . ولا يمكن نفي المطلق من دون إطلاق بعض الجزئيات التي عوضته إطلاقا يؤدي إلى التنافي التقني الذي هو عنف مادي يؤسس لعنف رمزي (الوضعية) لكونه يجعل كل واحد منها طاقته عدمية مبنية على التصادم الهدام . و لا فرق بين العدميتين إلا بكون الأولى تنطلق من السلب الرمزي . وقد اجتمع السلبان ضربين من الاجتماع لا يختلفان إلا بهذا التقابل وفيهما تتجسد العولمة الحالية بما هي جوهر التعين التاريخي للتحريف الديني في شكلي تنكره الفلسفي والعلمي : في المادية الجدلية التي تذهب من عملية تنسيب المطلق الهيجيلية إلى عملية إطلاق النسبي الوضعية وفي الرأسمالية البرجماتية التي تذهب من عملية إطلاق النسبي الوضعية إلى عملية تنسيب المطلق الهيجيلية . وبذلك اتحد المساران في حرب عالمية دائمة ليست بين البشر فحسب بل بينهم ثم بينهم وبين كل كائنات العالم الأخرى لكون هذه الحرب أساسها الاستعمال

البطئ للسلاح النووي المادي البارد (التلوث الصناعي) وللسلاح النووي الروحي البارد (التلوث الثقافي)[٢١]

ففي الحالتين أصبحت الصلات السلمية الممكنة بين الشعوب المختلفة ممتنعة لكون الحضارات صارت بهذا المفهوم آفاقا متنافية بالطبع وحائلة دون أي لقاء سلمي بمقتضى جدل السيد والعبد أو بمقتضى جدل التنافس السوقي . فوجودهما المتساوق أصبح ممتنعا من غير الصراع الدامي وتوازن الرعب استنادا إلى منطق التنافي الجدلي والتسالب التقني. ووجودهما المتوالي أصبح مشروطا تحققه بنفي خالفها لسالفها وابتلاعه . ولا عجب فالموقفان الذي ينسب الأفق المطلق بتحييثه في أرواح الشعوب والذي يطلق الأفق النسبي بنفي ما يتعالى عليه متلازمان . إنهما صورتان من الموقف الحلولي أعني من تحريف الدين الذي لا يفصل بين الأفقين الجمعي والمتعالي عليه. فتحريف العلم الوضعي مشروط بالقول بالحلولية العامة أو بوحدة الوجود الطبيعية : حلول المطلق في النسبي أو حلول الرب في الإنسان. وقد جمع شيلنج بين الحلوليتين من خلال إدراكه الوحدة العميقة بين نسقي سبينوزا ولايبنتس [٢٢] مما يجعله المؤسس الحقيقي للجمع بين الهيجيلية والوضعية [٢٣] كما تحققت، من بعده في الماركسية بما هي ذروة الوحدة بين التحريفين الفرعيين مع التذكير بأصلهما مما يجعل الأساس الحقيقي للماركسية هو الشيلينجية وليس الهيجيلية : **التحريف الديني .**

لذلك فالشيوعية والرأسمالية ليستا في الحقيقة إلا جمعا بين التحريفين الفلسفي والعلمي المستندين إلى التحريف الأصلي في الدين أعني الحلولية في الشعب المختار بداية وفي أحد أبنائه غاية فكانتا تحقيقها الفعلي في تصحير الوجودين الطبيعي والاجتماعي وتسميمهما بنفس الآليات العولمية السياسية الإيديولوجية الغالبة على الأولى [٢٤] والاقتصادية التقنية الغالبة على الثانية [٢٥] والمعلوم أن كلتا هاتين العقيدتين لا يمكن أن تصبح سارية المفعول في التاريخ من دون أن تكون مصحوبة بهيمنة دولة مطلقة ذات أجهزة بوليسية واستعلامية وعسكرية تستبعد الجميع دون استثناء بمن فيهم المواطنين المنتسبين إليها قبل غيرهم بهمجية سافرة في الأولى وبهمجية محجبة في الثانية [٢٦]

١-الدليل الوجودي :

لن نطيل البحث في هذه المسألة حتى لا نعيد عرض مضمون المحاولة الأساسي . ويكفي أن نطلب من الأستاذ أسامة إعادة قراءة المحاولة في ضوء ما ورد في النقطتين السابقتين . لكننا سنذكر بأهم النقاط التي جعلت دراستنا تتبني أساسا على نظرية الدليل الوجودي لكون مادة هذا الدليل هي مضمون الإدراك الاستخلافي وصورته هي صورته . وسنبدأ هذا التذكير بكيفية ربطنا بين هذا الدليل والفصل بين الماهية والوجود في الفلسفة السينوية وبصلة التميز بين جهات الوجود بالاستدلال على إثبات الوجود الواجب بجهات الوجود واعتباره هو عينه الدليل الوجودي فنحن لم نحلل الدليل الوجودي الديكارتي وعلة تأخيره ألي المقالة الخامسة من التأملات ولم نؤرخ لدحض للدليل الوجودي لمجرد التعالم والاستعراض بل كان القصد بيان سذاجة التميز المدرسي بين الدليل الوجودي واثبات واجب الوجود بمفهوم الجهات فى الكلام والفلسفة العربية اعتمادا على ثلاث مناهج :علاقة دحض الدليل الوجودي بأبعاد الفلسفة الكنطية الأخرى ؛ ثم تاريخ دحض هذا الدليل فى الفكر الألماني ثم ببيان العلة ألتي لاجلها أخر ديكارت دليله الوجودي ألي التأمل الخامس . ذلك انه لم يكن بوسعه ان يستنتج من الفكرة التامة فى الذهن ضرورة وجود تعلقها فى العين لو لم يكن قد اعتمد على دليل الأولي لاثبات وجود الواجب من وجود الممكن وعدم قابلية الفكرة التامة للتعليل بقدرات الذات الناقصة (٢٧)

فقد بينا أن أساس الدحض الكنطي هو الفصل بين الماهية والوجود فصلا حقيقيا في الأعيان (السينوي) لا المنطقي في الأذهان (الأرسطي) فحسب . لذلك ذكرنا بأن الفصل الوجودي بين الماهية والوجود يختلف تماما عن الفصل الابستمولوجي بينهما بخلاف ما ذهب إليه دوهام الذي أراد أن يرجع الأول إلى الثاني (٢٨) . لكن الأهم من ذلك كله هو بيان حدود الفصل الوجودي الذي يخص ممكنات الوجود ولا يمكن أن يتعداها إلى واجبه كما صاغ ذلك الغزالي صياغة واضحة في مقاصد الفلاسفة.(٢٩)

لكن التذكير بهذا الأصل ما كان ليقنع لو لم نشفعه بمراجعة لايبنتس وشيلنج للدليل الديكارتي ومراجعة هيجل للدحض الكنطي . وما أظن لايبنتس وشيلنج وهيجل هم أيضا يجهلون الفرق بين الدليل الكوني والدليل الوجودي لكونهم جميعا يربطون الدليل الوجودي بالجهات في حين أن الجميع يعلم أن الدليل الكوني غني عن الجهات لكونه مبني على نظرية العلة الفاعلية أو الغائية وليس على نظرية الجهة . فلايبنتس

يقول :"إذا كان الله ممكنا فإنه ينتج أنه موجود" [٣٠] والقصد طبعا هو أن مفهوم الله التام إذا كان ممكنا ينتج عنه أنه ليس مجرد مفهوم ماهوي ، بل هو كذلك مفهوم وجودي أعني ذا قيام فعلي خارج التصور . ويؤيد هذا الفهم المثال الطبيعي (الحركة الأسرع) الذي ضربه ليبنتس حيث يعتبر الانتقال من الإمكان العقلي إلى الحصول الوجودي الفعلي مشروطا بالامكان الوجودي . وبين أن الإمكان العقلي تصور غير مرهون بوجود المتصور في حين أن الإمكان الوجودي مرهون به.

وهب هذا التأويل لا يرضي الأستاذ أسامة أفيكون قوله التالي قابلا لتأويل آخر غير التأويل الذي قدمناه : "ويمكن أن نحصل على برهان أكثر دقة بإغفال الإشارة - الديكارتية - إلى التمام والعظمة مستدلين على النحو الأتي : الوجود الواجب موجود (أو الوجود الذي يتضمن ماهيته إنيته موجود أو الموجود بذاته موجودا) كما هو بين بالذات من دلالة الألفاظ . لكن الله هو - بمقتضى الحد - هذا الموجود وإذن فالله موجود. وهذه الحجج منتجة شريطة التسليم بأن الموجود الأتم أو الموجود الواجب ممكن ولا يتضمن تناقصا أو بمعنى أخر شريطة التسليم بأن الماهية التي تقتضي الوجود ممكنة [٣١] . وهل يمكن أن نعتبر شيلنج هو أيضا غير مدرك للفرق بين الدليل الوجودي والدليل الكوني عندما قال : "فلنعد القياس (قياس ديكارت) كاملا مرة أخرى فالذات الأصلية لا يمكن أن تكون ذاتا ذات وجود عارض ومن ثم فإنه لا يمكن أن توجد إلا وجودا ضروريا (المقدمة الكبرى) . وإذن (= هكذا كان على ديكارت أن يستنتج) فإنه لا يمكن أن توجد (إذا وجدت) إلا وجودا ضروريا إذ لا تتضمن المقدمتان إلا هذا . لكن ديكارت استنتج بدلا من ذلك : إذن فالله موجود . لكن الأمر ليس سيان بين أن تقول : الله لا يمكن أن يوجد إلا وجودا ضروريا وأن تقول : انه يوجد وجودا ضروريا . فمن الخلية الأولى (=الله لا يمكن أن يوجد إلا وجودا ضروريا) لا ينتج إلا : الله يوجد وجودا ضروريا إذا وجد لكنه لا ينتج بأي وجه : إنه يوجد . وإذن فقياس ديكارت يتمثل خطوة فيما ذكرنا"؟[٣٢]

وما أظن ما ذكرنا به يتضمن معنى أخر غير فهم هذين الفيلسوفين لعلاقة نظرية الجهات الوجودية بالدليل الوجودي بعد إصلاحه وإعطائه أتم صياغاته الفلسفية تجاوزا لصياغة أنسلم الساذجة . لذلك فلا مزيد ولنقتصر في أخر مراحل هذا التذكير على طلب واحد من الاستاذ أسامة فليبحث عن جواب السؤال الذي طرحناه في بداية هذا التذكير : لم أخر ديكارت دليله الوجودي إلى التأمل الخامس ؟

الفصل الثاني : جانب المحاولة الإيجابي .

يعتبر الأستاذ أسامة مفهوم الاستخلاف مجرد تمن لا يمد الفكر العربي الإسلامي بفلسفة جديرة بهذا الاسم لكون التخميس القيمي الذي يستند إليه ليس هو عنده إلا مجرد معارضة شكلية للتقويم الثلاثي الذي يعتبره جوهر الفكر الفلسفي منذ القدم . ومرة أخرى سنضطر إلى بيان عدم قراءة الاستاذ أسامة العمل بجدية استدلالا بظنه أن القيمتين اللتين بينا استناد الإسلام إليهما هما ما أطلقنا عليه أسم القدر (ويتعلق بتقدير الماهيات) والقضاء (ويتعلق بتحقيق لإنيات) في عرضنا لنظرية المقولات الكنطية عندما بينا امتناع الفصل بين المقولات الرياضية والمقولات القووية[٣٣] وهما إذن فعلان ننسبهما إلى العقل وليسا قيمتان . إنهما من موضوعات التقويم مثل: النظر والعمل والذوق وليسا قيمتين مثل قيم هذه الأفعال أعني الصدق والكذب بالنسبة إلى النظر والخير والشر بالنسبة إلى العمل والجميل والدميم بالنسبة إلى الذوق . إنما القيمتان اللتان أضفناهما فتتعلقان بهذين الفعلين الجديدين المتقدمين على الأفعال الثلاثة الأخرى التي هي غير ممكنة العلم من دون افتراض تصورهما وغير ممكنة الوجود من دون افتراض وجودهما.

فالقدر قيمتاه هما وجها القدرة التوجيهية (Faculte de modalisation) أعني الحرية المستندة إلى التمييز بين الممكن (ويتضمن الممكن عامة غير الواجب والواجب) واللاممكن (ويتضمن الامتناع) [٣٤] لكن هذا التمييز غير ممكن من دون المقابلة بين الخلق ممثلا للممكن بإطلاق والحق ممثلا للواجب بإطلاق . وهذه المقابلة التي بينا مرجعيتها السينوية - استنادا إلى لايبنتس وشيلينج في دحضهما للدليل الوجودي الديكارتي بعد ترجمته إلى هذه الصياغة لتخليصها من صياغتها الأنسالمية الساذجة - هي عينها القضاء أو إشكالية الدليل الوجودي بما هو عين بنيه الوعي الإنساني (Conscience humaine) أو الأمانة التي هي المنزلة الاستخلافية التي قبلها الإنسان [٣٥] : وقيمتها هما الشهود والجحود. لذلك بينا أن ديكارت لم يكن بوسعه أن يثبت الكوجيتو في التأمل الثاني من غير استعمال غير واع للدليل الوجودي فيها على النحو التالي : فـ"أفكر" فكرة تامة أو هي مقوم ما هوي يتضمن "أوجد" ومن ثم فهو تصور غير قابل للفصل عن الوجود . ومما يوضح ذلك شديد التوضيح نقله ديكارت من "أفكر (=أنا)" إلى (أنا=) شئ مفكر" التي هي تصور أو ماهية تتضمن الوجود (فشئ هو الجنس + ومفكر هو الفرق النوعي = الذات الناظرة هي

الجوهر الصوري الذي يبقى ماهية أو تصورا بدون وجود ما لم يكن متضمنا بالذات الوجود تضمن قوام).

لذلك فالكوجيتو الذي يسلم الجميع بأنه ليس نتيجة لقياس سوليجسموسي ليس هو كذلك معرفة حدسية ، بل هو عين الدليل الوجودي أعني عين بنية الوعي الذي هو الماهية (صورة الوعي بالذات) التي لا تتصور ذاتها إلا موجودة (مضمون الوعي بالذات) والتي منها ننطلق إلى ماهية أتم لا يمكن تصورها إلا موجودة من باب أولى (الغريب أن ابن خلدون قد أشار إلى هذه العلاقة في تلخيصه للمحصل وذكر بها في دحضه للميتافيزيقا في المقدمة) . وهذه هي الفكرة الوحيدة التي استغنت في التأملات عن كل حاجة لنظرية درجات الفكرة (الموضوعية والصورية بصورة عامة أو بصورة فائقة objective , formelle simplement ou eminemment وعن نظرية العلة وكلتاهما لم تخضعا للشك الديكارتي مما يضعف الدليل الوجودي الذي أتى بعدهما ويجعله دون الأول لكونه يعود إلى صيغة أنسلم التي حاكاها دليل التأمل الخامس الوجودي الذي ينقده لايبنتس وشيلنج كما أسلفنا .

والأستاذ أسامة لم يتدبر أكثر مسائل هذه المحاولة تعقيدا أعني إثباتا استحالة القبول بإطلاق الفصل الكنطي بين الماهية والوجود (من دون استثناء ذات ما سواء كانت هذه الذات الإنسانية أو الذات الإلهية ، وهي طبعا قد انتهت إلى إحلال الثانية في الأولى وتلك هي علة اعتبارنا أياه أصل المثالية الألمانية الحقيقية بمعناها الذي حددناه في مفهوم الأفلاطونية التوراتية الجرمانية المحدثة) لامتناع الفصل بين مقولات الكم ومقولات الإضافة وكذلك امتناعه بين مقولات الكيف ومقولات الجهة ، خلافا لما بنى عليه نقد العقل الخالص كله . ولعل هذا التعقيد هو الذي جعل الاستاذ أسامة يغفل التوازي الموجود بين تصوري الزمان والمكان القبليين بالنسبة إلى الحدس الحسي وبين علاقة الماصدق بالمفهوم (المناسبة للمكان) وعلاقة اللازم بالملزوم (المناسبة للزمان) القبليتين بالنسبة إلى التحليل العقلي والترابط بين إدراك الحدس الحسي قبليا كان أو بعديا لتعذر الفصل بينهما إلا في الأذهان من دون الاستناد إلى إطلاق الفصل بين الماهية والوجود في الأعيان (فصلا استثنى منه ابن سينا واجب الوجود كما بين الغزالي في مقاصد الفلاسفة) حيث تعتبر الأولى موضوعا للبناء الرياضي الخاص بمقولات الكم والكيف (موضوع الرياضيات عندما يُنطبقان على تصوري الحدس القبليين : المكان والزمان) اللذين ظنا قابلين للفصل عن مقولات الإضافة والجهة

(موضوع الفزياء عندما ينطبقان على علاقتي العقل القبليين : علاقة الماصدق بالمفهوم وعلاقة اللازم بالملزوم).

وبذلك صار مجال التقويم أو موضوعاته مخمسا بدلا من أن يكون مثلثا . فليس النظر والعمل والذوق بالامور الممكنة من دون أن يتقدم عليها الوعي الإنساني بمقوميه أعني من حيث هو عين الدليل الوجودي صورته هي صورته ومادته هي مادته. فهو القدرة على التوجيه أو على التمييز بين الممكن واللاممكن تميزا يمتنع وجوده لو لم يكن الإنسان قادرا على الإقلاع من الانغماس في الحاصل والتعالي عليه . وذلك مشروط بالمقابلة بين موقفين يقفهما الوعي الإنساني من المطلق أعني موقف الشهود الاستخلافي أو موقف الجحود الحلولي . فتكون ميادين التقويم خمسة هي : ١- النظر (صادق كاذب) ، ٢- والعمل (خير ـ شر) ، ٣- والذوق (جميل ـ دميم)، ٤- والتوجيه (ممكن ـ ممتنع) أو القدر ، ٥- والتعالي إلى إدراك المطلق (شهود استخلافي ـ جحود حلولي) الذي هو القضاء الذي جعل الإنسان من دون سواه يقبل الأمانة وأبت أن تحملها السموات والأرضون.

وهذه المجالات الخمسة بقيمها هي مقومات الفطرة التي يعتبرها القرآن جوهر الإسلام أو أصل الأديان كلها جمعا لأسمى المنزل منها وخاتمها (تدبر الشرائع والتاريخ) وأسمى الطبيعي منها وخاتمها (تدبر الطبائع والعالم) لذلك فقد لاحظنا أن هذه المجالات مناسبة للصفات الذاتية (بلغة الفلسفة) أو النفسية (بلغة الكلام) للذات الإلهية ولنظائرها عند الإنسان أعني الحياة لقيم الذوق والعلم لقيم النظر والقدرة لقيم العمل والإرادة لقيم التوجيه والوجود لقيم تعالي المطلق على كل إدراك ذوقي أو علمي أو عملي أو جهوي . وطبعا فمن ثمرات هذا التصور القيمي فهم التوازي بين هذه التصورات ونتائجها في مستوى مبادئ الوجود عامة والعقل عامة ومبادئ تنظيم العمران والشرع عامة كما بينا ذلك في مقالنا حول مبادئ العقل والشرع.[٣٦]

الخاتمة

كما ذكرنا في خطة هذا الرد نعود فنتذكر في الخاتمة بقصد المحاولة . فليس هدفنا عرض تاريخ الفلسفة مدرسيا ، حتى وإن كان ذلك في الحسبان لوجوب احترام المعلومات المذهبية نسقيا وتاريخيا ، بل هو فهم دور الفلسفة الألمانية التي هي علم

كلام بروتستنتي متنكر كما حاولنا بيانه ، دورها في ما آل إليه الفكر والوجود الإنسانيين عامة والفكر والوجود العربيين خاصة . وطبعا فمثل هذا الأمر لا يمكن أن يكون إلا اجتهادا المهم فيه هو صفاء القصد وتحقيق الشروط المعرفية والمنهجية .

وقد حاولنا جاهدين تحقيق هذه الشروط في حدود المستطاع وفوق كل ذي علم عليم . أما صفاء القصد فلا يعلمه إلا الله . كما أننا لا نرفض إيمان الغير أو دينه بل كل ما في الأمر أننا نحاول أن نحدد مميزات الدين الإسلامي من خلال التخلص من التنكر الزائف للتحريف الديني في التحريفين الفلسفي والعلمي سعيا منه إلى تمسيح العالم وتهويده.

الهوامش

(1) تعليقات الأستاذ أسامة التي نرد عليها هنا وردت في مقالة له بعنوان النقد والنقد الذاتي للفكر الإسلامي ، حول نظرية الاستخلاف والدليل الوجودي في الفلسفة الكنطية : إسلامية المعرفة بين التصور والوجود في مجلة أصول فبراير ١٩٩٩ ص ٩ – ٢٨.

(2) ندوة الفلسفة العربية في مائة عام نظمتها جمعية الفلسفة والجامعة المصريتين بمشاركة ثلة من الزملاء وجرت أعمالها بين ١٩ و ٢٣ تشرين الثاني ٢٠٠٠ بجامعة القاهرة .

(3) مقال الاستاذ أسامة حول دريدا صدر في حلقتين بجريدة أخبار الأدب عددي ١٥ أكتوبر و ٢٩ منه ٢٠٠٠ الأولي بعنوان حاك دريدا في فقة الكتابة : نبوءة اليوم الاخر والثانية بعنوان تحولات دريدا من الإلحاد الي حافة الديني

(4) حددنا مفهوم الأفلاطونية التوراتية الجرمانية المحدثة في كتابنا أفاق النهضة العربية ومستقبل الانسان في مهب العولمة دار الطليعة بيروت ٢٠٠٠.

(5) يكفي لأدراك ذلك مطالعة العمل التالي : Eckart Forster . Kant's selbtzetungslehre . un kant's transcenental deducation : the three critiques and the opus postumum . stanford series in philosophy : studies in kant and german ideaislm . ed eckart forstar stanford university press 1989 . ولعل هذه العبارة وحدها من مخلف كنط (ما نشر بعد وفاته ما في سنوات حياته الاخيرة بين ١٧٩٩،١٨٠١ كافيةلبيان الانطوائية المطلقة التي يتضمنها عمل كانط في الغاية وهي أنطوائية أشبه ما تكون بما سماه أبن خلدون في عرضه مذاهب التصوف الوحدة المطلقة :" فالله والعالم وأنا الانسان الذي هو ذات عالمية توحد بينهما .." وكلا الامرين اللذين يوحد بينهما الإنسان لا يقومان الا في الانسان لكون الله هو النومان منه (الحق بلغة التصوف) والعالم هو الفينومان منه (الخلق بلغة التصوف) و" أنا الإنسان " هو الحقيقة الوحيدة الجامعة بين الوجهين ، وقد قال: أبن خلدون في غاية مفهوم المطلقة عند المتصوفة " وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي بل والموجودات المعقولة والمتوهمة أيضا مشروطة بوجود المدرك العقلي ، فإذن الوجود المفصل كله مشروط بوجود

المدرك البشري . فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل في الوجود بل هو شئ واحد .. فإذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل إنما هو إدراك واحد وهوو " أنا "لا غيره" (المقدمه الباب السادس فصل ص ٨٧٣-٨٧٤. دار الكتاب اللبناني (ط.٣) ١٩٦٧).

(6) عرضنا عمل لوي الصافي The Foundation of Knowledge في إسلامية المعرفة السنة الرابعة العدد الرابع عشر،خريف ١٤١٩ الموافق ١٩٩٨ بعنوان إسلامية المعرفة رؤية مغايرة ص ١٣٩-١٦٦.

(7) المعرفة الاجتهادية كما حددها الاسلام ذات أساس سلبي في الظاهر لكونها البديل من السلطة الروحية المنفية في الإسلام وهي في الحقيقة مستندة إلى أساس إيجابي هو تبرئة الجهد العقلي من التأثيم (بلغة ابن خلدون في تحليله للحروب الأهلية التي حدثت في صدر الإسلام ، المقدمة الباب الثالث فصل ولاية العهد) . فتكون بذلك سلطة الاجتهاد الثمرة الحتمية لختم الوحي : إذ إن هذا الختم يقتضي ضرورة أن يصبح العقل الإنساني مطالبا بالاجتهاد المبرأ من التأثيم وذلك في كل مجالات المعرفة الإنسانية وليس في المعرفة الدينية وحدها.

(8) وهم الفلسفة الأكبر حدده ابن خلدون أربع مرات أثنتين بالاضافة إلى الفلاسفة (فصل المنطق وفصل إبطال الفلسفة من الباب السادس) ومرة أخرى بالاضافة إلى علم الكلام (فصل التوحيد من الباب السادس) وبالاضافة إلى التصوف (فصل التصوف من الباب السادس) . ويقصد ابن خلدون بهذا المفهوم نقيض ما قصده بارمينديس حسب التأويل الغربي التحريفي (إذ قد بينا في مقالنا حول قراءتي ماسينيون وهرتون للتصوف الحلاجي أن هذا الفهم ليس بالضرورة هو ما قصده بارمينيدس) أعني التوحيد بين الوجود والعقل فالوجود لا يرد إلى العقل والعلم ليس محيطا ويعلم أنه ليس محيطا مميزا بين الشاهد والغائب والعلاقة بينهما بما هي منزلة استخلافية للإنسان.

(9) أنظر بالنسبة إلى كتاب شيلنج Philosophische Untersuchungen uber das wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstande نشرة السيدة Giuseppina Strummiello في سلسلة Testo tedesco a fronte دار Rusconi Libri ميلانو ١٩٩٦ طبعة أولى . وفيه يثبت شيلنج وحدة الوجود المادية (الاسبينوزية) ووحدة الوجود الروحية (اللاتيبنتسية) في تفسير كلامي بين لنظرة التثليث حيث يكون الإنسان الكلمة الإلهية التي يتجلى فيها الرب.

(10) انظر ابن عربي وعرضه لوحدة وجود في فصوص الحكم مماثلة لنظرية هيجل من حيث توظيف التثليث المسيحي توظيفا صريحا كما هو بين لكل من يربط ذلك بما يسميه ابن عربي في الفتوحات بالعلم العيسوي

(11) Ernest Gellner , Postmodernism , Reason and Religion , Routledge . London and new york . reprinted 1993.

(١٢) أنظر هيجل . Hegel Phanomenologie des Geistes Fenomenologia dello spirito Testo tedesed a fronte. A cura di wincenzo eiccro . Rusconi . 2.ed Marzo 1999 وخاصة ص، ١٠٣١ - ١٠٣٢ حيث يثبت التثليث بمعناه المسيحي بالنسبة إلى الفرد Einzelnegoffliche Menschen والجماعة Der allgemeine gottliche Mensch Die Gemeinde مستعملا المصطلاحات المعهودة في الكلام المسيحي : الأم والحب الخالد والروح القدس الخ .. ولا يتعلق الأمر بمجرد

مماثلات خارجية بل هي جوهر فكره لكونه يعتبر التثليث المسيحي جوهر الفكرة التأملية التي تجعل هذا الدين فوق جميع الأديان الأخرى (أنظر للمزيد المحاولة نفسها).

(13)لا يحتاج قانون الحالات الثلاثة عند كونت الى كبير تحليل فدوره الذي يبدو ابستمولوجيا فحسب والذي هو انطولوجي كذلك مماثل لدور الأقانيم ثلاثة عند هيجل ممثلة بالاب (الوجود) والابن (الطبيعة) والروح (التاريخ الحقيقي) أعني أبداع الروح لذاته بخاصيته الذاتية التي هي ليست شيئا أخر غير الحالات الثلاث الكونية أعني مراحل العلم الذي يصبح وضعيا عند هذا ومطلقا عند ذلك رغم أن الأول يبدو وكأنه يبقي المطلق الوحودي خارج العالم والثاني يبدو وكأنه يرده اليه ليس الا الناظر بين الإطلاق الأيجابي والأطلاق النسبي في معناها الذي حللناه في مصنفنا : التوحيد في الفكرين الديني والفلسفي (يصدر قريبا عن دار الفكر بدمشق).

(14)كيف يتنكر تحريف الفكر اللاهوتي في تحريف الفكر الفلسفي ؟ الحيلة معروفة منذ محاولات الغلاة من المتصوفة والشيعة : فهي التأويل الذي يزعم الفلسفة . زعما باطنا مطلقا للدين ظاهرا مطلقا فتدعي الفلسفة أنها على تجرد أنها صاغت نسقا بغنيات القول الفلسفي المعتقدات الدينية التي تتحول إلى علم مطلق مزعوم مما يعتبر شكلا فلسفيا ليس إذن في الحقيقة إلا حيلة التخفي والتنكر التي حاولنا كشفها في الدراسة التي نرد على تعليق الأستاذ أسامة عليها .

(15)كيف يتنكر تحريف الفكر اللاهوتي في تحريف الفكر العلمي؟ الحيلة هي هي عندما كانت الفلسفة تتصور نفسها متضمنة العلم. ولما تم الفصل بينهما صارت فلسفة العلم بديلا من العلم وهو جوهر التحريف العلمي الذي يتنكر التحريف الديني : لذلك كانت كل فلسفة علم فلسفة تاريخ متنكرة ، وهي بذلك دين متنكر . وذلك هو تحريف.

(16)أنظر كنط Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft الدين في حدود العقل بمجرده الذي هو في الحقيقة بصريح قول كنط نفسه تدليل على أن الدين العقلي الوحيد هو الدين المسيحي (أنظر الدراسة) تماما كما هو الشأن بالنسبة إلى هيجل . لذلك أعتبرنا الهيجلية ثمرة ضرورية للكنطية . وكثير من مؤرخي فكر كنط يشاركوننا هذه النظرة ، أنظر في ذلك ما يقوله John R.Goodreau في الهامش ٧٣ من الفصل الثالث the critique of Judgement : the beautiful ص ١٣٠-١٣١ من كتابه The Role of the Sublime in Kant's Moral Metaphysics الصادر عن the Council for Research in Walues and philosophy سنة ١٩٩٨

(17)ليست محاولة إدوار سعيد لنقد فكر الاستشراق من حيث مطلق أساسه واعتباره خالقا لموضوعه إلا انتسابا غير صريح لنسبوية فكر ما بعد الحداثة التي هي ليست إلا نسبوية الوضعية التي كانت مضمونية فصارت شكلية : ذلك أن ميشال فوكو بمفهوم الإبستمي لم يفعل شيئا أخر غير جعل النسبية المضمونية في الفكر الوضعي نسبية شكلية لكون شكل العلم ليس الا مضمونا حضاريا مثل مضمونه وكلاهما يبقي حبيس الافق الحضاري الذي لا يتعالى عليه شيء ومعنى ذلك أن نقد الفكر الوضعي في ما عبد الحداثة ليس الا على اطلاق الفكر الوضعي ببيان أن النسبية مضمونية فحسب بل هي كذلك أنه كان الاستشراق من حيث كونه شكلا من المعرفة منحصرا في أفقه الحضاري فإنه يصبح محدودا بهذا الافق ويصبح بهذا العلم يصبح فاقدا الكلية فلا

يكون الشرق الاستشراق من حيث كونه شكلا من محدودا بأفق الغرب الحضاري بحيث يصبح الحضارات ممتنعا . أما لو كان النقد يميز في الاستشراق الا ممفهوما محدودا بأفق الغرب الحضاري بحيث يصبح التواصل بين الحضارات ممتنعا . أما لو كان النقد يميز الاستشراق بين المخلص منه للحقيقة والموظف لها فأننا نكون قد فهمنا من التحريف أعني توظيف العلم لغير الحقيقة . لذلك أعتبر الاسلام نفسه في عرضه النقدي للتحريف الديني ليس نافيا للتجارب الدينية السابقة بل مصدقا لما فيها من حقيقي ومن ثم مهيمنا عليها بطلب الحقيقة لذاتها أعني لوجه الله ولعل ما لاحظه الأستاذ Robert Young White Mythologies ،Writing History and the West من تناقضات في عمل سعيد الذي يؤكد اختلاق المستشرقين المشرق مع إثبات فاعلية علمهم خطة استعمارية وبالاستناد إلى موقف تنويري غربي لعل ذلك كله علته ما وصفنا في هذه الدراسة وما أضفناه في هذا الهامش . وهذا المصنف قد صدر عن Routledge London and New York سنة ١٩٩٠ ثم أعيد طبعته سنتي ١٩٩٢ و ١٩٩٣

[18] يمكن أن نقول في محاولة هشام شرابي حول الأبوية نفس ما قلناه في محاولة سعيد حول الاستشراق والفرق الوحيد هو اعتبار الجنس Gender أفقا منغلقا لا يتعالى عليه أفق كلي فتكون العلاقة بين الجنسين من جنس العلاقة بين الثقافات : وإذن ففي الحالتين نقف أمام نفي التعالي على المحددات الجنسية (المواقف النسوية) والمحددات الحضارية (الأنثروبولوجيا ما بعد الحداثية).

[19] لماذا حددنا الفوكلدية بكونها تتمة لإطلاق النسبية في الوضعية ؟ أليس لأن الوضعية قد بدأت بتنسيب المضمون استنادا إلى إطلاق الشكل وانتهت إلى العكس اعني أنها ذهبت إلى غايتها فنسبت شكل العلم النظري الذي أرجعته إلى مجرد خطة عملية كيف ذلك ؟ فدون حاجة إلى الرد النيتشوي (جينيالوجية العلم هي بعينها جينيالوجية السلطة) يمكن للفرضية الفوكلدية أن تفهم بكونها أدركت أن شكل العلم (منطقا ومنهجا وتصورات أصلية) ليس إلا مؤسسات اجتماعية خاصة بحضارة بعينها لخدمة أغراض بعينها مما يرجع المعرفة إلى ضرب من السلم التقويمي فتصبح المعرفة مثلها القيم التي ظنت نسبية ليس لها أفق متعال على أفقها الحضاري : إنها أو أكاذيب ناجحة بلغة نيتشه . لكن ذلك كله مرده إلى إطلاق غير واع لهذا العلم الذي يحدد طبيعة العلم محددا لطبائع الأشياء المقصورة على تصوراتها فنعود بذلك إلى الوهم الأكبر أعني حصر الوجود في الإدراك : وإذا بزعم تحرير الإنسان من إدعاء الإطلاق عين الإطلاق لكونه لم يقتصر على الحد من مزاعم إحاطة العلم بإطلاق إلا العلم غير المحدود أو المطلق . وبذلك يلتقي إطلاق النسبي (الوضعية) بتنسيب المطلق (الهيجلية)

[20] لماذا حددنا فكر مدرسة فرانكفورت بكون نسبته إلى العمل هي عينها نسبة الفوكلدية إلى النظر ؟ فهي قد انطلقت من تنسيب المضمون العملي في الماركسية وما آلت إليه بعد أزمة النظام الشيوعي في نفيه للقيم الإنسانية والخلقية باسم علم التاريخ وانتهت إلى تنسيب شكل علم التاريخ الماركسي بالعودة إلى شبه كنطية تنسيبا لشكل العلم الوضعي في المجال العملي .

[21] بلغ التلوث الصناعي ، رغم كونه ظاهرة حضارية ، درجة جعلته يصبح ذا مفعول أشبه ما يكون بمفاعيل الظاهرات الطبيعية الكبرى في الكون لكونه صار مؤثرا في المناخ العام وفي الظاهرات الطبيعية الكبرى مثل

الترسيب الجيولوجي أو التحثر البركاني الخ .. أو مثل ذوبان الجليد بمفعول تسخين مناخ الأرض أو مثل ثقب الأوزون الخ .. وهذا الأمر لا يكاد يغفله أحد لبنيويته . لكن التلوث الثقافي هو الذي يمكن أن يعد أكثر خطرا وهو جنسان : مامنه يتعلق بالانتاج الثقافي بالمعنى التقليدي مثل الآداب والفنون والملاهي والميسر بجميع أنواعها وما منه يتعلق بفعل التدخل الحضاري في مقومات قوامه المادي مثل الغذاء والمخدرات (من التبغ والخمر فصاعدا) بما فيها والدواء وكل المؤثرات في البيئة تأثيرا يضعف حصانته العضوية فضلا عن حصانته الروحية . لذلك اعتبرنا مفعول التحضر البطئ بهذه المعاني شبه مفعول إشعاعي ذري بطئ يجعل العولمة ليست فقط خطرا على الكائنات الحضارية الجماعية أو الهويات بل هي كذلك خطر على وجود الفرد الإنساني عضويا ونفسيا عقليا وروحيا .

(22) دروس منشن Munchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des Philosophischen Empirismus , neu herausgegeben und mit erlauterenden Anmerkungen veschen von Dr. Arthur Drews. Leipzig 1902 فصل ديكارت ص ١٤-١٥ .

(23) ليس من الصعب أن نعتبر شيلينج جامعا بين الهيجيلية والوضعية . فيكفي لذلك عرضه لتاريخ الفلسفة الحديثة في محاضراته بمنشن المشار إليها في الهامش السابق وكذلك مشروعه في الفزياء رغم ما يبدو فيه من تخل عن النسبية الوضعية . لكن الجمع بين الهيجيلية والوضعية لابد أن ينتهي إلى مثل هذا الحل (أو إلى نظيره العكسي أعني التخلي عن الإطلاق الهيجيلي كما هو الشأن في نسبية ما بعد الحداثة وفي الحقيقة إلى المناوشة الدائمة بينهما) لكونه جمعا بين خاصيات المطلق الحال في النسبي حلولا يصبح مطلقا عند ظنه قد أصبح علما مطلقا كما هو الشأن في الوضعية أو الماركسية التي هي أقرب ما يكون للصياغة السياسية لفلسفة شيلينج حتى وأن كان ذلك لا يبرز لأول وهلة .

(24) ما هي أليات السلطان الشيوعي : إنما اليات التحكم في الحاجة الروحية (بوهم العلم العملي الوضعي الذي ليس هو في الحقيقة إلا التعين الحقيقي لأفيون الشعوب بديلا من الدين الذي حرف فوظف هذا التوظيف) وآليات التحكم في الحاجة المادية (استحوذ الدولة المركزية على الثروة) وتحتاج كلتا الآليات ضربين من الميكانيزمات في مستويات هاتين الحاجتين الخمسة (ابداعا وانتاجا وحفظا وتوزيعا واستهلاكا) الميكانيزمات القبلية والميكانيزمات البعدية أعني جهاز المخابرات وجهاز البوليس . وذلك في المجال السياسي بالنسبة للسلطان الروحي لكون الحزب عوض الكنيسة وفي المجال الاقتصادي بالنسبة إلى السلطان المادي لكون التخطيط المركزي عوض البنك فتكون المخابرات نوعين وكذلك البوليس ولكل منهما خمس درجات : مخابرات تراقب المبدعين والمنتجين والحافظين والموزعين والمستهلكين وبوليس بنفس الأبعاد في السلطان السياسي والاقتصادي . ويتبع السلطان الأول الإبداع الرمزي (الآداب والفنون) ويتبع الثاني الإبداع التقني (العلوم والصنعات) فيصبح الجهاز الاجتماعي كله جهاز مخابراتي بوليسي في مستوياته الخمسة المضاعفة . ويعد هذا الوصف المميز الأساسي لكل المجتمعات العربية التي جمعت عيوب النظامين فضلا عن كونها فاشية قومية.

(25) نفس الشيء يقال عن أليات السلطان الرأسمالي بفارق السفور وعدمه فهذه الميكانيزمات تتعالى من حيث هي أدوات وظيفية عن الفروق بين النظامين لكنها تختلف باسلوب العمل وبفنيات التخفي في النظام الراسمالي .

مما يضفي عليها كثيرا من المرونة لكون عدم المباشرة والتخفي يعطي شيئا من التزييت للآليات الاجتماعية فيكسبها الكثير من الفاعلية والقدرة على التكيف مع الظرف فالتخطيط المركزي موجود في النظام الراسمالي لكنه خفي ومحدده ليس تحكم القصدية القبلية النسقية للإيديولوجيا السياسية التي تدعى أنها اصبحت علما بل هو قانون سوق المضاربات في مجال القيم المادية التي يتحكم فيها من خلف سادة القوة المادية . والحزب الحاكم موجود لكنه خفي ومحدده ليس تحكم القصدية المشار إليها في النقطة السابقة بل هو سوق من نوع أخر هو سوق المضاربات في مجال القيم الروحية التي تتحكم فيها من خلف اسياد القوة الروحية أعني القادرين على تعليل السيادة تعليلا يجعلها مثالا أعلى في المخيال الجمعي.

(26) كلا النظامين يسود بضرب من استعمال العنف الروحي والمادي رغم اختلاف الاسلوب . ففي النظام الشيوعي يكون هذا العنف سافرا ، أما في النظام الراسمالي فيكون متحجبا . فالآليات الاستعلامية والضبطية والمراقبة لا تقل في البلاد الراسمالية عنها في البلاد الشيوعية لكن هذه الأليات مرنة في البلاد الراسمالية لكون تقدم الأدوات وأساليب التأثير فيها تغنيها عن العنف المباشر . أما في البلاد الشيوعية فإن تخلف الأدوات وأساليب التأثير تحوجها إلى العنف المباشر . ولعل السر في ذلك هو العلم العملي المطلق والمحيط عند هؤلاء ونفيهم للمخيال ظنا منهم أن العلم العملي الذي يعتمدون عليه علم بحق وأن كل النظريات الأخرى ايديولوجية أو أفيون الشعوب تخفي الحقيقة بدلا من إظهارها وهذا الموقف من الخيال هو الذي يعتبر قدم أخيل في النظام الشيوعي ، لكون ما عداه من الآليات والميكانيزمات واحدة كيفيا في النظامين ولا تختلف بينهما إلا كميا : فالملكية الفعلية مثلا صارت جماعية في النظامين لكن الملكية في المخيال تختلف في النظام الرأسمالي عنها في النظام الشيوعي لكون الأول يبقى على وهمها وإمكانها المطلق والثاني ينفيه. وقس على ذلك كل ما يدعو النظام الشيوعي إلى نفيه في المخيال دون أن يوافقه عليه النظام الرأسمالي حتى وإن ماثله في الواقع لا في المخيال.

(27) لو لم يثبت ديكارت أن فكرة الله تامة وأن الفكرة التامة لا يمكن أن تكون ناتجة عن علة ناقصة لما أمكن له أن يعقد الاستدلال بالدليل الوجودي لكن هذين الشرطين يفترضان شرطين أخرين هما معيار الفكرة التامة ومبدأ العلة. وكل ذلك بقي بمنأى عن الشك المنهجي المزعوم.

(28) حاول بيار دوهام في الفصل الثالث من الجزء الرابع من كتابه نظام العالم (وقد نقلناه إلى العربية بعنوان مصادر الفلسفة العربية وصدر عن بيت الحكمة بتونس سنة ١٩٨٩) إرجاع الفصل الوجودي بين الماهية والوجود عند ابن سينا إلى الفصل المعرفي بينهما عند أرسطو لكننا بينا في مقالنا حول مقولات كنط المشار إليه في الهامش ٣٣ لاحقا امتناع ذلك الرد فانظر هناك لمزيد التدقيق.

(29) أنظر الغزالي "مقاصد الفلاسفة"، نشر محي الدين صبري الكردي ، مطبعة السعادة بمصر، غير مؤرخ ص ١٣٩.

(30) أنظر لايبنتس G.W.Leibniz. Opuscules philosophiques Choisis , traduit du latin par paul schredker. Vrin 1969 P.33 ص ٣٣ .

(31) أنظر لايبنتس ، نفس المرجع المحال عليه في الهامش السابق ص ٢٣-٢٤.

(32) أنظر بحثنا La table Kantenne des categories est-elle svsehen von Dr. Arthur Drews. Leipzig 1902 فصل ديكارت ص ١٤-١٥.

[33]أنظر بحثنا الصادر في الكراسات التونسية ، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، بجامعة تونس الأولى ، خريف ١٩٩٧.

[34]علاقات الجهات في معناها التقليدي أي من حيث هي غير معتبرة نوعا من التقويم يمكن توضيحها بمجرد بيان الفرق بين معنى الممكن في مقابلته للممتنع وفي مقابلته للواجب . أما في المعنى الأول فيتسع الممكن ليشمل الواجب الذي يصبح ممكنا متصفا بالوجود وهو عندئذ غير الممتنع . أما في المعنى الثاني فالممكن يصبح غير الممتنع وغير الواجب معا لكننا نلاحظ في كل هذه الحالات أن الجهات ليست إلا محمولات على أمر متقدم عليها : أنه الوجود غير الموجه أو أن شئنا الشارط لكل توجيه وذلك هو الوجود (الكلي) لا بشرط عندما نخرج منه إمكان التعدد وهو عينه المطلق المشهود أو المحجوب شرطا في التوجيه أو الحرية بما هي أساس كل تقويم نظري (صادق كاذب) وعملي (خير شر) وذوقي (جميل دميم) وبذلك نحصل على مجالات التقويم الخمسة : النظر والعمل والذوق وشرطهما التوجيه وشرط شرطيهما إدراك التعالي مشهودا أو محجودا

[35]الأحزاب ٧٢ .

[36] أنظر ورقتنا في ندوة الفلسفة في ١٠٠ عام بعنوان مبادئ العقل والشرع مدخلا لفهم منطق تاريخ الفلسفة العربية

الاستطيقا والذاتية من خلال كتاب كانط نقد ملكة الحكم

أم الزين بنشيخة-المسكيني(*)

تقديم :

لئن درج الفلاسفة القدامى على تقسيم الفلسفة إلى ثلاثة أنواع من العلوم، هي الفيزياء و الإتيقا و المنطق[1]، فإن الفلاسفة المحدثين قد أدرجوا، ضمن مجال الفلسفة، ملكة تفكر إضافية تحمل اسم "الاستطيقا". وعليه أصبحت الفلسفة لديهم "فلسفة نظرية" تتعلق بالطبيعة و تحمل اسم "الميتافيزيقا"، و "فلسفة عملية " وتتعلق بالفعل البشري، وتسمى "فلسفة الأخلاق"، و "استطيقا"، وتخص مجال "الإحساس" بعامة[2].

إن المتأمل في هذين الضربين من جغرافية الفلسفة يتبادر لذهنه للتو السؤال التالي: ما الذي دفع بالمحدثين إلى جعل الفلسفة تتسع إلى أكثر من ميتافيزيقا للطبيعة و ميتافيزيقا للأخلاق، أي إلى اكتشاف الاستطيقا التي لم يشأ القدامى أن يرتفعوا بها إلى مرتبة العلوم الشريفة الجديرة باهتمام الفيلسوف ؟. لم احتاج الفيلسوف الحديث إلى اكتشاف مهارة تفلسف إضافية : ألنقص في أدوات الفلسفة التقليدية أم لحدث طارئ غير طريقة تمثل الإنسان لمكانته في العالم مما دفع بالفيلسوف الحديث إلى إعادة ترتيب البيت الفلسفي بعامة؟

إن غرضنا في هذا القول هو بيان شروط **ولادة الاستطيقا** بوصفها حدثا فلسفيا تزامن في الفلسفة الحديثة مع ظهور إشكالية **الذاتية** أنموذجا عبر به فلاسفة العصور الحديثة عن طريقة المحدثين في تمثلهم لمكانة الإنسان في العالم ولعلاقته بالطبيعة. إن ظهور الاستطيقا ليس إذن بالأمر الهجين و لا هي بخاطرة مرت بذهن السكولاستيكي الفيلولوجي الألماني الكساندر غوتليب بومغارتن[3]، بل ظهرت عن حاجة فلسفية إلى

(*) أستاذة مساعدة في الفلسفة بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية، جامعة تونس-المنار.

التفكر في مجال أقصته الفلسفة التقليدية من اعتبارها هو مجال المحسوس الذي لا يتمتع بشرف المعقول.

إنّ هذا البحث لا يقصد إلى استعراض تاريخ اشتغال الفلسفة على الفن ، انما يطلب بيان شروط ولادة *فلسفة الفنّ* نفسها من جهة ما هي *استطيقا* ، أي من حيث هي قد أصبحت مقاما جديدا للتفكير في الفنّ ميّز موقف المحدثين عن موقف اليونان تمييزا حادّا . لذلك هو مدخل إلى فلسفة الفنّ في معنى دقيق هو مساءلة الفنّ من جهة محدّدة هي مسألة "دخول الفنّ في أفق الاستطيقا"[4] حسب عبارة لهيدغر ، نحن نفهمها بوصفها إشارة إلى مولد الاستطيقا ، أي إلى *مولد الخطاب الفلسفي في الفنّ في ضوء إشكالية الذاتية* ، وذلك على وجه الخصوص مع كانط ضمن كتابه الشهير **نقد ملكة الحكم**. فإنّ كانط في هذا الكتاب قد استأنف القول في الجمال الذي سنّه بومغراتن تحت عنوان الاستطيقا ، وذلك قصد إعطائه أساسا فلسفيا متعاليا . وذلك ما صار اليوم مقرّرا بوصفه حسب عبارة غادمير " ولادة الاستطيقا الفلسفية بالمعنى الأخصّ للكلمة و تأسيسها مع كانط" [5] .

ونحن في هذا البحث سوف ندرس أوّلا مولد "الاستطيقا" لفظا ثم مفهوما؛ و ثانيا دراسة طبيعة العلاقة بين الاستطيقا و الذاتية؛ و ثالثا وأخيرا فتح الاستطيقا على مسألة التواصلية بعامة، انطلاقا من التسليم بأنّ الفن هو أعلى درجات التواصل الكوني بين البشر.

ما هي الاستطيقا ؟

١- مولد المفهوم لدى بومجارتن :

أ- اللفظ :

ينطلق بومغارتن من المماثلة التالية : كما أنه قد وقع نحت عبارة λογικη (logikè) ، أي علم ما هو بيّن أو المنطق ، من لفظة λογικος (logikos) أي ما هو بيّن أو المنطقي ، كذلك يمكن نحت عبارة αισθητικη (aisthètikè) ، أي العلم

بالمحسوس من لفظة αισθητος (aisthètos) أي ما هو محسوس [٦] . ولذلك فإن المعنى الحرفي أو الأولي للفظة استطيقا (αισθητικη ، esthétique) هو مرادف لما تعنيه لفظة sentio في اللاتني أي الإحساس بعامة ، أي أكان ناجما عن حس ظاهر أو عن حس باطن .

ب- المفهوم :

إن الاستطيقا لم تصبح مفهوما أي مصطلحا معتمدا لتخريج دلالة أو مسألة فلسفية صارمة ، إلا مع بومغارتن . وقد ظهر المفهوم لأول مرة في آخر كتابه **تأملات فلسفية في بعض الموضوعات المتعلقة بماهية الشعر** (١٧٣٥)[٧] ، حيث اعتمد تمييزا قديما بين αισθητα (aisthèta)أي الأشياء المحسوسة ، و νοητα (noèta) أي الأشياء المعقولة ، لتخريج مصطلح الاستطيقا ، بحيث إذا كان القول في الأشياء المعقولة هو موضوع *المنطق* ، فإن القول في الأشياء المحسوسة هو موضوع *الاستطيقا* . كذلك خصص بومغارتن في كتاب **الميتافيزيقا** (١٧٣٩) اهتماما خاصا بالاستطيقا نزلها فيه منزلة أحد العلوم التي تتألف منها الميتافيزيقا إلى جوار علم النفس والمنطق [٨] .

أما في كتاب **الاستطيقا** نفسه (١٧٥٠) ، فإننا نجد في الفقرة الأولى من مقدماته تعريفا دقيقا وجامعا لموضوعها هو أن الاستطيقا تعني "علم المعرفة بالمحسوس "[٩] . لكن هذا التعريف لا ينبغي أن يؤخذ في معناه السائد : فإن بومغارتن يذهب بهذا التعريف مذهبا طريفا هو فهم المحسوس بوصفه يجد في ظاهرة *الجمال* كماله الخاص . إنه يفترض أن الجمال هو أكمل درجات المحسوس ، ومن ثمة هو أحد أشكال الحقيقة ، بل هو الحقيقة نفسها من جهة ما هي محسوسة . إن الاستطيقا هي إذن علم اكتمال المعرفة بالمحسوس [١٠] . إنها تسمية ولاشك تثير بعض الغموض عند المتفلسفة الذين تعودوا الفصل الحاد بين العلم والفن . وهو غموض جعل بومغارتن نفسه يتراوح في الإشارة إلى غرض الاستطيقا بأسماء متعددة ومتباينة

أحيانا مثل "نظرية الفنون الحرّة" أو "غنوصيولوجيا دنيا" (gnoséologie inférieure) أو "فنّ جمال التفكير"(art de la beauté du penser) أو "فنّ المماثل للعقل" (art de l'analogon de la raison) [11].

وإنّ هذه القرابة التي أرادها بومغارتن بين الجمال والحقيقة ، أي بين الاستطيقا والمنطق ، قد أدّت به إلى اعتبار الاستطيقا ضربا من ميتافيزيقا الجمال . لقد كان مشروعه هو التأسيس الميتافيزيقي للقواعد الكلاسيكية للفنّ والذوق . وهي قواعد يجمعها بومغارتن لأوّل مرة في عرض منطقيّ تامّ [12].

الاستطيقا والذاتية :

إنّ قصدنا هنا هو أن نبيّن كيف أنّ الاستطيقا قد أخذت مع كانط في صياغة بنيتها الفلسفية الحاسمة . وهذا الدخول قد تزامن في الحقيقة مع تحول في بنية الفلسفة نفسها ، إذ أنّ الفلسفة مع كانط قد أفلحت أخيرا ، بعد محاولات ديكارت ولوك وباركلي وهيوم، في تأسيس المسائل الأساسية للفلسفة الحديثة على إشكالية *الذاتية* تأسيسا داخليا . لذلك فإنّ غرضنا هو التساؤل عن هذا التزامن الذي حصل ما بين تأسّس الفلسفة على الذاتية ودخول الفنّ في أفق الاستطيقا . وبعامة إنّ المطلوب هو معالجة هذه الصعوبة : *ما هي طبيعة العلاقة ما بين الاستطيقا والذاتية ؟*

١ - مفهوم الذاتية :

إذا كانت الولادة الفلسفية لمسألة "الذات"(sujet) ترجع إلى التأمّلات الميتافيزيقية لديكارت (١٦٤١) - وإنّ كنّا قد أصبحنا اليوم نعلم أنّه لم يستعمل هذا المصطلح بهذا المعنى وانما عبّر عنه بصيغة "أنا أفكر" - فإنّ صياغة الدلالة الحديثة لمصطلحات "الذاتي" و"الموضوعي" ، ثمّ "الذاتية" و"الموضوعية" لاحقا مع أقطاب المثالية الألمانية بدءً من فيشته ، انما هو حدث متأخر جدّا عن مولد *الكوجيطو* الديكارتي . فإنّ مؤرّخي المسألة يشيرون إلى أنّ بومغارتن[13] هو أوّل من استعمل

بشكل صناعي صفتيْ "الذاتي" و"الموضوعي" في دلالتهما الحديثة، ، حيث نقل مصطلحيْ *الذاتي والموضوعي* من دلالتهما المنطقية ، أي دلالة الحامل والمحمول ، إلى دلالة جديدة ، بموجبها يدلّ الموضوعي على " الحقيقة الميتافيزيقية" والذاتي على "التمثيل (représentation) الذي في النفس لما هو حقيقي من جهة موضوعية" [١٤] .

على أنّ مفهوم "الذات" ومن ثمّة مصطلحات الذاتي والموضوعي ، انما لم تصبح مستعملة استعمالا صناعيا وصارما في دلالتيا الحديثة إلا مع كانط ضمن **نقد العقل المحض** .ففي هذا الكتاب يعمد كانط ليس فقط إلى التوسيع من استعمالات مصطلح "الذات" ليشمل دلالات "الأنا" و"الأنا أفكر" و"الوعي" و"الوعي بالذات" ، وبوجه ما العقل الإنساني بعامة ، بل هو يقدّم صياغة دقيقة وصريحة لمفهوم "الذات المفكرة" (sujet pensant)[١٥] .إنّه مع كانط يصبح مفهوم الذات والموضوع مصطلحين ناظمين لجملة مفاصل إشكاليته ، وذلك لا ينطبق فقط على نظرية المعرفة ، ولا على المسألة العملية ، بل ، وهو ما يهمّنا هنا ، على مسألة التأسيس الفلسفي للاستطيقا .

٢- الذاتية بوصفها شرط إمكان الاستطيقا :

إنّ الاحالة على استطيقا بومغارتن بوصفها أول كتاب تظير فيه الدلالة الحديثة لمصطلحيْ *الاستطيقا و الذاتية* في نفس الوقت ، يساعدنا مساعدة كبيرة على تبين نوع التحضير الفلسفي الذي حققه بومغارتن ، سواء من حيث المصطلحات أو من حيث المسائل ، لما سوف يضطلع به كانط من *تأسيس* متعالٍ للاستطيقا بوصفيا *استطيقا الذاتية* . فإنّ ما نعثر عليه لدى بومغارتن في شكل عرض منطقي لقواعد إنتاج الجمال ، نجده لدى كانط في صيغة تحليلية للجميل تريد أن تكون *متعالية* أي قادرة على *تأسيس شروط إمكان الحكم الجمالي بشكل قبلي* .

إنّ الأمر لا يتعلق رغم ذلك بمجرّد تطبيق لمبدأ الذاتية النظري الذي ضُبط ضمن **نقد العقل المحض** ، في حقل مغاير هو الاستطيقا ، بل إنّ كانط نفسه يؤكد أنّ الذاتية لا تبلغ دلالتها الثريّة إلا ضمن **نقد ملكة الحكم** : إنّ الذاتية التي نقصد إلى إيضاحها هي بالتحديد *الذاتية الاستطيقية* . فإنّ كانط قد افتتح الفقرة الأولى من **نقد ملكة الحكم** بالتنبيه إلى أنّ التمييز بين الجميل والذي ليس بجميل لا يتمّ من طريق الذهن ، فهو ليس موضوع معرفة ، وانما بإحالته على "الذات (sujct) وعلى الشعور باللذة والألم الذين من شأنها . فإنّ حكم الذوق ليس بذلك حكم معرفة ، فهو ليس بحكم منطقي ، بل هو استطيقي ، بمعنى هو حكم لا يمكن أن يكون المبدأ المعين له *شيئا آخر إلا ذاتيا (subjectif)* " [١٦].

إن **نقد ملكة الحكم** هي بمثابة تفصيل لهذا التلازم الداخلي بين الذات وبين الشعور باللذة والألم الذين من شأنها أي بين *الذاتي والاستطيقي* . إن حكم الذوق ليس حكم معرفة لأنه لا يتعلق بموضوع خارجي . ومن أجل أنه ليس حكم معرفة فهو ليس حكما منطقيا . علينا إذن أن نفهم الحكم الذوقي من جهة الذات وحدها ، أي من جهة لا يكون المطلوب فيها أن نعرف موضوعا ما ، بل أن نحكم على شيء ما بأنه جميل أو غير جميل . إن الذات هي مصدر ليس فقط لمعيار الحكم بل لإمكانية الحكم نفسها فالذوق يعمل في نطاق *المخيلة* التي تستند إلى *الشعور باللذة والألم* ، وبهذا المعنى الدقيق هو *استطيقي* . فالاستطيقي *ذاتي* محض من أجل أنه ليس له من أساس سوى الشعور باللذة والألم . هنا ينبغي أن نبين مفهوم الشعور (sentiment) ووجه تمييزه عن "الإحساس"(sensation) : فالشعور إحساس مخصوص يختلف عن معنى الإحساس إذا أخذناه في معنى "تمثل شيء" أو موضوع ما ، أي في نطاق مسألة المعرفة حيث تؤدي الحواس دور تقبل الحدوس الحسية ؛ إن الشعور هو إحساس لكنه لا يتعلق بالموضوع مثل الإحساس في نطاق مسألة المعرفة ، بل هو يتعلق بالذات

وحدها . إنّ الشعور ذاتي محض لا يصلح حتى لمعرفة الذات لنفسها . إنه "ما ينبغي أن يبقى دوما ذاتيا محضا"[١٧].

ومن حيث أنّ بنية *الذات* هنا هي مبسوطة من قبل كانط من خلال مفهوم "الذوق" فإنّ *تحليلية الجميل* هي بمثابة بسط متدرّج للحكم الذوقي مفحوصا عنه طبقا للوظائف المنطقية للحكم ، وهي أربعة الكيف والكم والعلاقة والجهة .

فأمّا الفحص عن الحكم الذوقي من جهة الكيف (مسألة *المصلحة*) فإنّ أهمّ ما ينبغي الاحتفاظ به هو التمييز الكانطي بين الجميل (le beau) والممتع (l'agréable) والخيّر (le bien) ومن ثمّة التمييز بين ضروب الإشباع التي من شأن كلّ منها . وبخاصة أنّ الإشباع الذي يعيّن حكم الذوق هو مستقلّ عن كلّ مصلحة ، على خلاف الممتع والخير فيُما مرتبطان دوما *بمصلحة* ما : فالجميل هو ما كان موضوعا "لإشباع أو ألم على نحو *مستقلّ عن كلّ مصلحة*" [١٨]. وأمّا الفحص عن الحكم الذوقي من جهة الكم (مسألة *المفهوم*) فإنّ أهمّ ما نخرج به منه هو أطروحة كانط الشهيرة من أنّ "*الجميل* هو ما يمتع على نحو كوني ومن دون مفهوم" [١٩]. وأمّا الفحص عنه من جهة العلاقة (مسألة *الغائية*) فإنّ أهمّ مكسب نظري هنا هو التنبيه إلى أنّ الحكم الذوقي ليس له من الغائية سوى صورتها فحسب ، فهو لئن كان يتأسّس على غائية ما فهي *غائية من دون غاية* .إنه حكم مستقلّ عن كلّ انجذاب أو عاطفة . ولذلك فإنّ تعريف الجمال هو : أنّ "*الجمال* هو الصورة التي من شأن غائية موضوع ما ، من حيث هي مُدركة في هذا الموضوع *من دون تمثّل ما*" [٢٠]. وأخيرا فإنّ النتيجة الكبرى للفحص عن حكم الذوق من حيث الجهة (la modalité) (مسألة الضرورة) فهي تتعلق بطبيعة الإشباع الذي يوفره الجميل هل هو مشروط أو لازم في نفسه . وأهمّ ما ينتهي إليه كانط هو الإقرار بنحو من "الضرورة الذاتية" ، التي تستمدّ شرط إمكانها من ضرب من "الحسّ المشترك" (un sens commun) الذي ، من حيث هو قائم على نحو من " الانخراط الكوني" (adhésion universelle) في الحكم الذوقي ،

هو يضفي على تلك الضرورة *الذاتية* نمطا من الضرورة *الموضوعية* ، بحيث أنّ التعريف الرابع والأخير للجميل هو أنّ "*الجميل* هو ما هو معروف من دون مفهوم بوصفه موضوعا لإشباع *ضروري*"[٢١] .

٣ ـ الاستطيقا مقام للتواصل : الفن ومسألة الكونية .

إنّ النتيجة العامة لتحليلية الجميل هي أنّ الذوق "ملكة حكم وتقويم لموضوع ما بالإضافة إلى القانونية الحرّة للمخيلة" [٢٢].إنّ الصعوبة هنا تكمن في الحديث عن مخيّلة حرّة ورغم ذلك مطابقة لقانون ما،والحال أنّ من يهب القانون هو الذهن.لذلك فالرهان هو بيان كيف أنّ الذوق ليس اعتباطيا وانما يتوافق مع نمط خاص من القانونية لابدّ من استكشافها. ونحن نعرف منذ الآن أنّ أحكام الذوق ليست معيّنة للموضوعات بل هي نتيجة تفكر(reflexion) الذات في الشعور باللذة والألم الذين من شأنهما

بيد أنه علينا أن ننتبه هنا إلى أنّ كانط قد أقحم تمييزا طريفا بين ضربين من الأشياء التي تمتع من نفسيا ، هما الجميل (le beau) والجليل (le sublime)، ومن ثمّة هو قد وسّع توسيعا حاسما مجال الاستطيقا وصار يتحدّث عن نوعين متباينين من الأحكام الاستطيقية ، نوع خاص بالجميل ونوع خاص بالجليل . أمّا عن الفرق بين المفهومين فإنّ الجميل متعلق بشيء محدود ، من جهة *الكيف* ، وفي نطاق الاشتغال على مفهوم غير متعيّن من مفهومات *الذهن* ، وهو مصاحَب *مباشرة* بشعور بعلوّ الحياة والانجذاب ولعب المخيلة ؛ في حين أنّ الجليل هو متعلق بشيء *لامحدود* ، من جهة *الكمّ*، وفي نطاق مفهوم غير متعيّن من مفهومات *العقل* ، ومصاحَب بشعور لا يحدث إلا على نحو *غير مباشر* [٢٣] .

ومن أجل أنّ أحكام الجليل مثليا مثل أحكام الجميل أحكام استطيقية فإنّ كانط قد أخذ آخر المطاف في استنباط موحّد للحكم الذوقي الذي تتأسّس عليه تلك الأحكام جميعا . وإنّ أهمّ نتيجتين ليذا الاستنباط هما : أوّلا أنّ " مبدأ الذوق هو المبدأ الذاتي

الـذي مـن شـأن ملكـة الحكـم بعامـة" [24]؛ وثانيـا إقـرار مبـدأ " تواصليـة (communicabilité) الإحساس" [25]الإنساني .

إنّ القراءات المعاصرة لكتاب **نقد ملكة الحكم** ، وخاصة تلك التي أخذت تعتبر *التواصل بين الذوات* مشكلا جوهريا للعقل الفلسفي ، قد وجدت فيه طرافة قوية ، وذلك بخاصة من جهة مفهوم "الحسّ المشترك" الذي بسطه كانط في الفقرة ٤٠ من هذا الكتاب . ومن أجل أنّ إحدى مقوّمات إشكالية التنوير التي التحم بها كانط هو رهان *الكونية* ، فإنّ هذه القراءات قد انتهت إلى ما يشبه المقام المتحكّم في وجه الاستفادة من الحلقة الثالثة والأخيرة من المتن النقدي : ألا وهو الدفع بالبحث نحو مساءلة جديدة لطبيعة العلاقة بين مبدأ الذاتية ورهان الكونية الذي يشدّ كلّ طرح جدّي لمسألة التواصل.

١- الذوق بوصفه حسّا مشتركا :

إذا كان حكم الذوق ليس له ضرورة حكم المعرفة ولا كونيته، فهو رغم ذلك ينطوي على نمط يخصته من الضرورة ومن الكونية . وحسب كانط يمكن للشعور باللذة والألم أن يؤدّي هذا الدور فهو لئن كان بلا مفهوم فهو كوني . من أجل ذلك لابدّ من توفّر نوع من "الحسّ المشترك" حتى يصبح حكم الذوق ممكنا . إنّ المقصود بذلك ليس "الحسّ السليم" (le bon sens) فهذا الأخير لا يحكم بواسطة الشعور وانما بواسطة المفاهيم . لذلك يحدّد كانط الحسّ المشترك بأنّه " مفعول ناتج عن الأداء الحرّ لملكات المعرفة التي لنا" [26].

إنّ الجديد في الفقرة ٤٠ من **نقد ملكة الحكم** هو أنّ قصد كانط لم يعد موجّها إلى بسط معنى الحكم الذوقي بوصفه متعلقا بالجميل أو بالجليل ، بل صار متعلقا بتحديد طريف لمفهوم الذوق بوصفه ضربا مخصوصا من "الحسّ المشترك" . فأمّا معنى "الحسّ" فلا ينبغي أن يؤخذ في دلالته المعرفية ، أي بوصفه حسّا أي آلة لتقبّل الحدوس الحسية ، بل إنّ كانط قد انطلق من تملّك جديد للمعنى التقليدي للذهن

المشترك (l'entendement commun) أو *بادئ الرأي* ، أي الذهن قبل اكتساب المعارف من حيث هو ما يميّز بني البشر بعامة ، لكنه قد أضفى عليه دلالة أكثر دقة هي أنّ المقصود هو " فكرة حسّ *مشترك بين الجميع* (un sens *commun à tous*) بمعنى فكرة ملكة حكم هي في التفكر الذي من شأنها تضع في الحسبان ، من جهة ما تفكر على نحو قبلي،نمط التمثيل الذي من شأن الناس جميعا ، وذلك من أجل أن تبسط بوجه *ما* حكم العقل الإنساني في جملته ، ومن ثمّة أن تفلت من الوهم الذي، ومن حيث هو ناجم عن شروط ذاتية متعلقة بالجزئي،هو يحدث على الحكم تأثيرا سيئا" [٢٧].

إنّ معنى الذوق هنا هو أنه حسّ مشترك ينطلق من الذات التي تتفكر في الشعور الذي من شأنها ، لكنها لا تفعل ذلك إلا من أجل أنها تفترض قبليا أنّ ذلك الحكم موافق لنمط التمثيل الذي من شأن الناس جميعا . وهكذا فإنّ حكم الذوق هو في آن واحد حكم الذات بقدر ما هو حكم العقل الإنساني في جملته من حيث ما هو نحو من الحسّ المشترك بين الجميع .

٢- الحكم الذوقي بين الذاتية والكونية :

إنه لئن أكد كانط منذ الفقرة ٨ من **نقد ملكة الحكم** أنّ " كونية الإشباع في الحكم الذوقي لا تُتمثّل إلا ذاتيا" [٢٨]، فهو ما لبث يؤكد في نفس الوقت على حاجة الحكم الذوقي إلى نوع من "الانخراط الكوني" في ذلك الحكم حتى ينطوي على قدر من الضرورة . لذلك يفترض كانط أن شرط أن يكون الحكم الذوقي ضروريا هو استناده إلى حس مشترك ليس له هنا أي وظيفة سوى إضفاء مسحة من الكونية على الحكم الذوقي . فالحكم الذوقي *استطيقي* من جهة ما هو متأسس على الذاتي ، أي على الشعور باللذة والألم الإنسانيين ، لكنه من جهة أخرى حكم من جهة ما هو متأسس على الحس المشترك بوصفه هو بالتحديد *ملكة* حكم تؤدي هنا دور العقل الإنساني في جملته في مجال ليس له أن يعرف ولا أن يفكر في الموضوعات وانما أن يتفكر في نشاط الذات نفسها فحسب .فالذوق حس مشترك من جهة ما هو حس أولا ومن جهة ما

هو مشترك ثانيا : إن الحس يعني هنا "الشعور باللذة" [٢٩]، لكنه مشترك لأنه قابل للتواصل مع الذوات الأخرى . وهكذا نخلص إلى النتيجة الجامعة التالية : إنه "يمكننا أن نعرف الذوق بأنه ملكة الحكم على ما يجعل الشعور الذي يوفره لنا تمثل معين قابلا للتواصل على نحو كوني ، من دون توسط أي مفهوم" [٣٠].

خاتمة : حدود الاستطيقا الكانطية

ان كانط لئن أفلح في رسم معالم التأسيس الحديث لفلسفة الفن على الذاتية ، ومن ثمة ضبط وجه دخول الفن في أفق الاستطيقا ، فإنه مشروعه قد ظل يعاني من بعض الصعوبات الجوهرية . فهو قد ظل يفكر في الجمال على منوال الجمال الطبيعي ، وليس على منوال الجمال الفني بحد ذاته (هيغل) ؛ كذلك هو قد بقي ينظر إلى الفن في صلة وطيدة بالأخلاق (نيتشه) ؛ وهو آخر الأمر قد أهمل البعد التاريخي والاجتماعي للفن (أدرنو) .

ورغم ذلك فإن التواصلية (communicabilité) هي المكسب الفلسفي من استطيقا كانط سواء من جهة المصاعب التي تنطوي عليها (النقيضة التي تقع فيها ملكة الحكم الاستطيقي بين الأطروحة القائلة بأن حكم الذوق لا يتأسس على مفهومات ، وإلا صار ممكنا الجدال في شأنه ، والأطروحة المضادة القائلة بأن حكم الذوق مؤسس على مفهومات وإلا لن نستطيع حتى أن نتناقش في شأنه) [٣١] أو من جهة الآفاق التي فتحتها للفلسفة المعاصرة ، مثلا قراءتها السياسية لمفهوم الحس المشترك ومسألة التواصل (حنا آرنت [٣٢]

---

[١] - وهو تقسيم نجده عند أرسطو في الأرغنون. كتاب المواضع(الطوبيقا)، د ١٠٥ ب١٩.

[2] - E. Kant. *Critique de la faculté de juger*. Première Introduction. in : Traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre , Jean-René Ladmiral . Marc B. de Launay , Jean-Marie Vaysse . Luc Ferry et Heinz Wismann . Paris , Gallimard . Coll. Folio/Essais , 1985, pp. 21-23

[٣] - هو ألكسندر غوتليب بومغارتن (١٧١٤-١٧٦٢) ، تلميذ وولف (Wolff) ، اشتهر لدى المعاصرين بعد نشره ما بين ١٧٥٠ و١٧٥٨ كتابه **الاستطيقا**

(Aesthetica) في مجلدين ، حيث استعمل لأول مرة مصطلح *استطيقا* للإشـــــارة إلى القول الفلسفي في *الجمال* . كذلك هو معروف لدى قراء كانط بكتابه الميتافيزيقـــا ، حيث اعتمده متنا لدروسه الرسمية .

4- M. Heidegger , *Chemins qui ne mènent nulle part* . Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier . Paris , Gallimard , Collection Tel , 1992 , p.100 .

5- Cf. Hans George Gadamer, *L'Art de Comprendre*. Ecrits 2. Herméneutique et champ de l'expérience humaine. Paris. Aubier. 1991, p. 141.

6- A. G. Baumgarten , **Esthétique** , précédée des *Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème* et de la *Métaphysique* . Traduction , présentation et notes par Jean-Yves Pranchère . Paris ,Editions de L'Herne , 1988 , p. 246 .

7- Ibid. p. 75-76 : « La définition étant donnée , on peut facilement découvrir le terme ainsi défini . Les philosophes grecs déjà et les pères de l'Eglise ont toujours soigneusement distingué les αισθητα et les νοητα ; et il est suffisament évident que les αισθητα n'équivalent pas aux seuls objets de la sensation , puisqu'on honore aussi de ce nom les représentations sensibles d'objets absents (donc les imaginations) . Les νοητα doivent être connus au moyen de la faculté de connaissance supérieure , et sont l'objet de la Logique : les αισθητα sont l'objet de l' επιστημη αισθητιλη , ou encore de l'ESTHETIQUE . »

8- Ibid. p. 79 .

9- Ibid. p. 121 .

10- Ibid. p. 127 .

11- Ibid. p. 121

12- Ibid. pp. 151 et suiv. Cf. Présentation du traducteur .

13- Ibid. pp. 151-152 . « Il serait possible de nommer objective la vérité métaphysique , et de nommer VERITE SUBJECTIVE la représentation . dans une âme donnée , de ce qui est objectivement vrai. » .

14- Jocelyn Benoît , « La subjectivité » , in : *Notions de philosophie , II* . Sous la direction de Denis Kambouchner , Paris , Gallimard , Coll. Folio/Essais , 1995 , p.

15- E. Kant , *Critique de la raison pure* . Traduction d'Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty . Paris . Gallimard .Coll. Folio/Essais . 1980 p. 175. « Mais comment le je , le je pense . est-il distinct du je qui s'intuitionne

lui-même (du moment que je peux me représenter encore un autre mode d'intuition , du moins comme possible) , et pourtant une seule chose avec ce dernier , puisque c'est le même sujet : comment puis-je donc dire que *moi* , comme intelligence et sujet *pensant* , je me connais moi-même comme objet pensé , en tant que je suis en outre donné à moi-même dans l'intuition seulement , comme les autres phénomènes , non comme je suis devant l'entendement , mais comme je m'apparais : cette question ne soulève ni plus ni moins de difficulté que celle de savoir comment je puis être en général pour moi-même un objet et précisément un objet de l'intuition et des perceptions internes . »

[16]- E. Kant , *Critique de la faculté de juger* . Traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre , Jean-René Ladmiral , Marc B. de Launay , Jean-Marie Vaysse , Luc Ferry et Heinz Wismann . Paris , Gallimard . Coll. Folio/Essais . 1985 , § 1 , p. 129-130 .

[17]- Ibid. § 3 pp. 132-134 .

[18]- Ibid. §5 p. 139 .

[19]- Ibid. § 9 p. 150 .

[20]- Ibid. § 17 , p. 171 .

[21]- Ibid. § 22 , p. 176 .

[22]- Ibid. §22 , p. 177 .

[23]- Ibid. § 23 , p. 182 .

[24]- Ibid. § 35 .

[25]- Ibid. § 39 .

[26]- Ibid. § 20 , pp. 173-174 .

[27]- Ibid. § 40 , p. 244 .

[28]- Ibid. § 8 , p. 142

[29]- Ibid. § 40 p. 247 .

[30]- Ibid. .

[31]- Ibid. § 56 , p. 299 .

[32]- Cf. Hannah Arendt. *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. Traduit de l'anglais par Myriam Revault d'Allonnes . Paris, éditions du Seuil. 1991. Septième conférence, pp. 68 sq. Aussi : Pierre Livet. « Sens commun et politique ». in : *Esprit*. 1988, n° 7-8, pp. 50-55.

"نسق المثالية المتعالية عند شيلنج

إمكان المعرفة النسقية

سرحان ذويب[*]

تقديم :

يبدو الاهتمام بفلسفة شيلنج (١٧٧٥-١٨٥٤) في مستوى الدراسات العربية محدودا جدًا، فباستثناء الأثر الذي خصته به الدكتور عبد الرحمان بدوي[1] لم نعثر إلى حدّ الآن على أي كتاب يهتم إهتماما مباشرا بمؤلفات هذا المفكر وأعماله ، بل يمكننا القول بأن فلسفة شيلنج كثيرا ما اختزلت في مجرد لحظة فكرية تربط بين "المثالية الذاتية" لفيشته و"المثالية المطلقة" لهيغل. إن الدراسات العربية، تبدو في هذا السياق مقصرة في دراسة الإشكالات والقضايا والرهانات التي حددت تفكير صاحب كتاب "روح العالم" « Weltseele » برغم الاهتمام المتزايد به في الدراسات الغربية عموما، فيكفي القارئ مثلا أن يطلع على البحث البيبليوغرافي الوارد في كتاب الأستاذ "سندكولار" الموسوم "شلنغ"[2] حتى يلاحظ بكل وضوح، الراهنية الكبرى للقضايا التي بحث فيها هذا الفيلسوف كفلسفة الطبيعة والفن والهوية وغيرها من القضايا التي درسها في أعماله والتي نذكر من بينها "برونو أو في المبدأ الإلهي والطبيعي للأشياء"

Bruno, oder üder das natür. u. göttl. Prinzip der Dinge، "حول إمكان صورة للفلسفة بصفة عامة" Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie، "في الأنا كمبدأ للفلسفة أو حول اللامشروط في المعرفة الإنسانية"... Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen، "بحوث فلسفية حول ماهية الحرية الإنسانية" Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.

(*) استاذ فلسفة تونسي

إن شيلنج الشاب الذي زرع صحبة هيغل وهلدرلين شجرة الحرية إحتفاءً بمبادئ الثورة الفرنسية وإن لم يحظ إلى حد الآن بنفس الاهتمام الذي حظي به مؤلف "فنمنولوجيا الروح" فإنه يظل من الفلاسفة الذين حددوا بعمق خصوصيات التفكير النسقي وذلك خاصة من خلال أثره "نسق المثالية المتعالية" System des transzendentalen Idealismus(٣). فهذا الأثر يكتسي أهمية متميزة وخاصة ضمن آثار الشباب فهو بمعنى من المعاني يشهد على جهد فكري أصيل غايته تقديم حجة واقعية قصد إثراء مجال تطبيقات "مذهب العلم" لفيشته(٤)، وهو يكشف كذلك عن ارادة شيلنج البحث عن طبيعة العلاقة بين الفلسفة المتعالية وفلسفة الطبيعة(٥) وهو من جهة ثالثة يعبر عن تجذر شيلنج في تاريخ الفلسفة الحديثة باعتباره محاورا أصيلا لسبينوزا، ليبنتز، كانط وخاصة لفيشته(٦)، وهو بالإضافة إلى ما سبق يطرح إشكالية المعرفة النسقية التي وجهت أبحاث فلسفات المثالية الألمانية من فيشته إلى حدود هيغل(٧).

يتضح لنا إذن أن هذه الأسباب المباشرة ترتبط - رغم تعددها وتنوعها - ارتباطا وثيقا بالبحث في الشروط التي تحدد قيام المعرفة النسقية التي لم تكن ممكنة الا بعد التحول الجذري الذي أحدثه كانط في مجال التفلسف منهجا ومضمونا، فكانط، وإن لم يفكر في إشكاليات المعرفة النسقية، وانشغل أساسا بمسألة النقد، يمثل لحظة حاسمة في توجيه التفكير في موضوع النسق، بل بإمكاننا أن نجازف بالقول إنه دون النقدية الكانطية، تظل قضية التفكير النسقي ممتنعة عن الفهم والتمثل الدقيق.

وانطلاقا من هذا الأفق النظري المستند إلى جملة الأسباب التي ذكرناها، سنحاول أن نبحث في هذا المقال عن الأسباب والشروط التي تجعل المعرفة النسقية ممكنة، وذلك بالاستناد إلى أثر شيلنج الموسوم "نسق المثالية المتعالية"، وقد آثرنا لتحقيق هذا الغرض أن ننظر في طبيعة العلاقة الإشكالية التي ما انفك يقيمها شيلنج مع كل من كانط وسينوزا، والتي مثلت لحظة جوهرية في تحديد خصوصيات التفكير النسقي. كما سنسعى إلى الكشف عن خصوصيات الأساس المطلق أو المبدأ الذي تقوم

عليه المعرفة النسقية وهو ما سيسمح لنا بأن نستنبط مختلف الجهات المكونة للمعرفة النسقية في "نسق المثالية المتعالية".

١) شيلنج قارئا لكانط و سبينوزا :

يستدعي النظر في نسقية المعرفة لدى شيلنج الكشف عن دلالة النسق قصد تحديد شروط إمكانه وضبط معناه الدقيق، فبدون تحديد دلالة هذا المفهوم المركزي لا يمكننا النفاذ إلى فلسفات المثالية الألمانية كما يلاحظ ذلك هيدغر(٨). على أن هذا الضبط المفهومي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار العلاقة الإشكالية التي ما انفك يقيمها شيلنج مع "النقدية" الكانطية و"الدوغمائية" السبينوزية(٩).

لا ينكر فيشته وكذلك شيلنج الشاب أهمية "الدفعة"(١٠) *Trieb* التي أحدثها فيلسوف كونسبارغ في مجال تأسيس المعرفة المتعالية ففي "دروس مونيخ" يذهب شيلنج إلى القول بأن كانط هو الذي أعاد للفلسفة "جديتها العلمية، وفي نفس الآن، شرفها الضائع"(١١)، فهو من جهة أولى قد وجه التفكير الفلسفي نحو "الذاتية" ورفع التفكير فيها إلى مستوى الكونية، ثم إنه حاول من جهة ثانية التأسيس لمسألة المعرفة تأسيسا علميا ومنهجيا. فكانط بفضل ثورته النقدية، أيقظ الميتافيزيقا من سباتها الدوغمائي الذي ظلت سجينته إلى حدود ليبنتز وولف، و لذلك فان الكانطية حسب شلنغ، هي ثورة منهجية أولا وأساسا، ليس فقط لأنها أسست لمعمارية العقل، بل لأنها أسست أيضا نظرية في المعرفة.

ولكن برغم أهمية "المنعطف" *Umkherung* الكانطي فإن السؤال النقدي : "كيف تكون الأحكام التأليفية القبلية ممكنة ؟" عاجز عن تصور معرفة نسقية تكون معرفة كلية ومطلقة وذلك لسببين على الأقل: أما الأول فهو أن النقدية الكانطية ليست مذهبا أو نسقا للعقل المحض بل هي مجرد "تهيئة" و"عمل تحضيري"(١٢) *Propädeutik* وهذا ما يستتبع الفصل الإجرائي بين النقد المؤسس للمعرفة النسقية والمهيئ لها وبين المعرفة النسقية ذاتها. يقول فيشته منبها إلى هذا الفصل الأساسي : "إن كانط لم يضع نسقا بل وضع كتبا نقدية أي مباحث أولية حول الفلسفة"(١٣). وأما الثاني فهو أن الكانطية رغم انشغالها بمسألة الذاتية المتعالية فإنها تظل سجينة ثنائيات

عنيدة لا يمكن تجاوزها على غرار النفس والجسد، الحساسية والفاهمة، عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها. إن هذه الثنائيات تمنع الكانطية من إدراك "القضية الأساسية" *Grundsatz* للمعرفة الكلية والنسقية و هو الأمر الذي نبه إليه رينهولد قبل فيشته وشلنغ(١٤).

يتبين لنا إذن أن فشل الكانطية في بناء تصور نسقي للعقل وفي وضع مبدإ مطلق للمعرفة يمثل الأسباب الرئيسية التي كانت وراء قيام فلسفات المثالية الألمانية وبخاصة "مذهب العلم" *Die Wissenchaftslehre* لفيشته و"نسق المثالية المتعالية" لشلنج(١٥) : فالنقدية الكانطية، وبرغم أنها لا تطرح على نفسها الإشكاليات المحددة لفلسفات المثالية الألمانية، إلا أنها تحدد منحاها العام، فأصالة كانط الحقيقية تتمثل في التفطن إلى أن التأسيس العلمي للمعرفة المتعالية يرتبط أشد الارتباط بمسألة "الذاتية" أو ما يسميه فيشته"بالأنا المحض" و شيلنج "بالأنا المطلق" و هذا الأمر نجده مغيبا لدى سبينوزا كما نجده مغيبا لدى ليبنتز ذاته.

إن علاقة شيلنج بسبينوزا تبدو قائمة على مفارقة، فشيلنج الشاب الذي ما انفك يقدم نفسه على أنه "سبينوزي"(١٦) ، هو ذاته الذي ما فتئ ينقد صاحب كتاب "الأخلاق" نقدا جذريا. لنوضح حدود هذه المفارقة : يعتقد شيلنج شأنه في ذلك شأن سينوزا أن العالم محكوم بمبدإ محايث له، أي أنه علة ذاته، لكنه ينبه إلى أن سبينوزا باضفائه على الجوهر بعدا ألوهيا يناهض كل تفكير ممكن في الذاتية، و هوالمبدأ المؤسس للمعرفة النسقية. إن السبينوزية وإن بدت فلسفة للمحايثة فإنها تتعالى على كل ذاتية ممكنة، وبهذا المعنى تثبت امتناع قيام معرفة متعالية أو معرفة نسقية، لأنها باعتبارها الجوهر مسألة ألوهية، تقصي كل تفكير حقيقي في مسألة الوعي الذاتي. استنادا إلى هذا "الفهم" الشلنغي الذي نجده واضحا وخاصة في الرسالة السابعة من "رسائل فلسفية حول الدوغمائية والنقدية"(١٧) يمكننا الجزم بأن تأسيس المبدإ القطعي للمعرفة يجب أن ينقد كل "تعال" *Transzendenz* وهو ما يحتم "تأويل" الجوهر السبينوزي وإعادة تملكه في سياق فلسفة تعتبر أن الجوهر الوحيد هو "الأنا". بهذا المعنى يمكننا أن نثبت أن الجوهر ليس موضوعا خارجيا تسعى إليه الذات، بل هو

الذات عينها حين تحدد بذاتها وجودها بوصفه وجودا محضا وفاعلا للفكر أي لنشاط الوعي بالذات.

انطلاقا من هذه الملاحظات، يمكننا إذن القول بأن فرادة سبينوزا تكمن في أنه فكر في المطلق لكن عيبه – حسب فيشته وشيلنج – يتمثل في أنه لم يتفطن إلى أن المطلق لا يمكن تصوره خارج الذات العارفة، أي خارج حركة الوعي بالذات. يقول فيشته في هذا السياق : "سألاحظ، أنه كلما تجاوزنا *أنا* موجود، فإننا سننتهي بالضرورة إلى السبينوزية (...) وأنه لا يوجد حقا سوى نسقين منتجين : النقدية التي تعترف بهذا الحد (أنا موجود) والسبينوزية التي تتجاوزه"(١٨).

لقد قادنا التحليل السابق إلى الوقوف على العلاقة المحددة لشيلنج مع النقدية الكانطية من جهة، والدوغمائية السبينوزية من جهة ثانية : فإذا كان فضل الأولى هو التأسيس للمعرفة المتعالية القائمة على إثبات حرية الذات وفعاليتها، فإن عيبها هو عدم إدراكها أن المعرفة النسقية مشروطة بمبدإ مؤسس وليس فقط بـ "نقد العقل". وإذا كان فضل الثانية هو التفكير في مسألة المطلق والجوهر فإن عيبها هو نفي حرية الذات التي تمثل في حقيقة الأمر مبدأ كل معرفة نسقية ممكنة. و من كل ذلك يمكن القول أن التأسيس للمعرفة النسقية قائم على إثبات أن النقدية الكانطية بحاجة إلى الدوغمائية السبينوزية ذلك أن المبدأ المطلق الملتحف بخصائص الجوهر السبينوزي والمؤسس للمعرفة النسقية يجب أن يكون ملازما لـ"الأنا المحض" ومحايثا له أي للنشاط الداخلي للفكر وللحركة المميزة للوعي بالذات. إن إعادة تملك شيلنج للجوهر السبينوزي وتصوره له على أنه "ذات فاعلة" يجب أن ننزله في سياق إرادة بناء المعرفة النسقية وهذا ما يقترن بدوره، بضرورة الأخذ بعين الاعتبار طموح الكانطية في تأسيس المعرفة المتعالية تأسيسا علميا(١٩).

و إنه من الوجاهة أن نلاحظ في هذا المستوى من البحث أن الفلسفة بما هي بحث في الأسس والمبادئ الناظمة للمعرفة، تعد علما، فهذه العبارة الأخيرة لا يجب أن تفهم في سياق ابستيمولوجي معاصر كما لا يجب أن تختزل في قراءة وضعية، لأن مفهوم العلم كما يفهمه شيلنج له دلالة فلسفية محضة تعنى بالأساس نظرية نسقية

في المعرفة ولعل الكتابات الأساسية لفلاسفة المثالية الألمانية تشيد على هذا المعنى، فـ"مذهب العلم" لفيشته أو "نسق العلم" لهيغل الذي يمثل كتاب "فنمنولوجيا الروح" جزؤه الأول يعمق هذا الفهم الفلسفي للعلم. يقول هيدغر مثبتا هذا المعنى : "يعني مفهوم العلم، في عصر المثالية الألمانية، للوهلة الأولى وبحصر المعنى، نفس ما تعنيه عبارة فلسفة تدقيقا : هذه المعرفة التي تعرف الأسس الأولى والأخيرة، والتي تعرض، وفق هذه المعرفة المبدئية، ماهية ما يمكن أن نعرفه بصفة عامة وحسب تنظيم محكم"[٢٠].

يتضح لنا أنه إذا كان النسق ليس شيئا آخر غير المعرفة الكلية والشمولية التي تكون علة ذاتها والتي تتأسس على مبدأ مطلق يكون بمثابة النقطة الأرخميدية، فإنه يجدر بنا قبل النظر في أجزاء هذه المعرفة تحديد دلالة المبدإ لما له من أهمية خاصة في قراءة "نسق المثالية المتعالية".

٢) خصوصيات مبدإ المعرفة النسقية :

تكشف لنا القراءة المعمارية لـ "نسق المثالية المتعالية " عن الأهمية البالغة التي يضطلع بها "المبدأ" *Prinzip* أو"القضية الأساسية" *Grundsatz* في بناء مختلف جهات المعرفة النسقية، فليس من الصدفة في شيء أن يبحث الفصل الأول من الكتاب "في مبدأ المثالية المتعالية"[٢١]، إذ بدون هذا الفصل الذي يقوم على بيان ضرورة وجود مبدأ يكون بمثابة المنطلق الضروري لبناء عملية المعرفة تنحسر الأسس النظرية التي يصدر عنها "نسق المثالية المتعالية". فالغاية الأساسية إذن من بيان أهمية "المبدأ" في عملية المعرفة هو التسويغ لاستنباط المثالية المتعالية سواء كان على نحو عام كما يتجلى ذلك في الفصل الثاني من الأثر أو على نحو خاص كما ينكشف الأمر من خلال بقية الفصول. وتبين لنا القراءة المعمارية أن "نسق المثالية المتعالية" ينقسم إلى ستة فصول أساسية يسبقها تصدير ومقدمة وتنتهي بـ "ملاحظة

عامة تتعلق بمجموع النسق"، أما الفصل الأول فيبحث في "مبدأ المثالية المتعالية "وقد قسمه شيلنج إلى قسمين يبحث الأول" في ضرورة المبدأ الأسمى للمعرفة و طبيعته"(٢٢) في حين يقوم الثاني بـ"استنباط المبدإ ذاته"(٢٣).

ويتعلق الفصل الثاني "باستنباط عام للمثالية المتعالية"(٢٤) نكتشف من خلاله التناقض المؤسس لنسق الفلسفة النظرية ونسق الفلسفة العملية وجدير بالملاحظة في هذا السياق أن فهم الأثر بأكمله لا بد أن يأخذ بعين الاعتبار "الديناميكية" أو "الجدلية" التي يفكر بها شيلنج والتي يطلق عليها اسم "المنهج التأليفي"، فنسق المعرفة محكوم بتناقضات بين "نسق الفلسفة النظرية"(٢٥) الذي يمثل الفصل الثالث من الأثر و"نسق الفلسفة العملية"(٢٦) الذي يمثل الفصل الرابع منه. إن التناقض بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية لا يمكن أن يرفع إلا بفضل" القضايا الأساسية للغائية"(٢٧) في مرحلة أولى و"القضايا الأساسية لفلسفة الفن"(٢٨) في مرحلة ثانية وختامية.

وتجدر الملاحظة أن القراءة المعمارية للأثر ليست قراءة عامة ولا حتى قراءة خارجية بل هي قـــراءة وظيفية تعتبر أن البناء (*tectonique*) لنسق المعرفة يصدر عـــن "أسس" *(arché)* صلبة(٢٩)، وبناء على هذا الأمر، يمكننا القول، بأن القراءة المعمارية لا تنشد إلى عناوين الفصول والفقرات المكونة للأثر إلا لتنشغل بالأسس المحددة والمبادئ الضابطة لنسق المعرفة، فلا يمكننا بأي شكل من الأشكال أن نتمعن في فهم الجهات المكونة للمعرفة النسقية خارج إطار هذه المعرفة المكتفية بذاتها ولذاتها، فالمعرفة النسقية لا تفهم إذن خارج التجلي الداخلي والمتدرج للتفكير النشيط القائم على وحدة الشكل والمضمون(٣٠).

هكذا تمكننا القراءة المعمارية من تأصيل البحث في دلالة المبدإ نظرا لأن هذا البحث يصدر عن وعي بالأهمية العلمية والتأسيسية للفصل الأول الذي بدونه يصعب علينا النفاذ إلى مضامين كل من نسق الفلسفة النظرية والفلسفة العملية والغائية وفلسفة الفن وتحديد العلاقات بينها. ولننظر الآن في دلالة الاستنباط وخصوصيات المبدإ المؤسس للمعرفة.

إن المقصود باستنباط المبدأ هو تبرير *Rechtfertigen* أولويته وإثبات "شرفه" *Dignität*[٣١] العلمي بوصفه المبدأ الأول للفلسفة المتعالية، فالمهمة الجوهرية لاستنباط المبدإ ليست مهمة منطقية صورية بل هي مهمة علمية تسعى إلى تحديد "المعنى الحقيقي للمبدأ"[٣٢] باعتباره حجر الأساس في بناء النسق. فما يطلق عليه شيلنج "شرف" المبدأ لا يجب أن يفهم في معنى أخلاقي بل في معنى فلسفي محض أي بوصفه "أفضل نقطة انطلاق"[٣٣]. وبعد هذا الضبط لمعنى الاستنباط نقترح أن نصرف دلالة المبدإ على أنحاء أربعة يتكامل بعضها مع بعض. فهو في معنى أول المطلق أو "اللامشروط" *Unbedingt*، وهو في معنى ثان إنتاج، وهو في معنى ثالث تموضع ذاتي *Selbstobjektwerden* ، وهو في معنى رابع وأخير وحدة الشكل والمضمون. لكن فلنحدد بدقة أكثر هذه التعاريف بالنظر في خصوصيات كل واحد منها :

يجب أن يعود بنا البحث الدقيق عن معنى "اللامشروط" إلى الأصل الألماني لنعبارة الذي ما انفك شيلنج منذ كتابه "حول الأنا"[٣٤] يؤكد على فرادته وأصالته فالعبارة « *Unbedingt* » المتكونة من السابقة « *un* » تعني "ما لا يمكن أن يكون" وهي تحيل بالتالي على معنى "الإمتناع" و"عدم الإمكان"، ومن الجذر « *bedingen* » الذي يحيل على معنى التشريط *conditionner* والتحديد، وكذلك على الفعل الذي بفضله يتحول شيء ما إلى "شيء" *Ding*. و لذلك يتضح لنا، أن "الأنا" وقد فهم على هذا النحو لا يمكن أن يكون "شيئا" *Ding* ولا "موضوعا" *Sache* بل لا مشروطا، أي لا يتحدد بشرط نظرا لأنه مكتف بذاته، فهو الذي يصدر عنه التحديد رغم أنه لا يتحدد، وعلى هذا النحو يمكن اعتباره الأساس المطلق لكل معرفة. يقول شيلنج مدققا هذا المعنى : "يعني اللامشروط ما لا يمكن أن يكون شيئا أو موضوعا على الاطلاق. ويمكننا إذن أن نعبر عن المبدإ الأول للفلسفة على هذا النحو : العثور على ما لا يمكن أن يفكر فيه أبدا كشيء. غير أن هذا الأمر لا يمكن أن يكون إلا الأنا، والعكس، فالأنا هو الذي يوجد في ذاته وجودا غير موضوعي"[٣٥].

إذا كان الأنا ليس موضوعا (*Sache*) ولا شيئا (*Ding*) ولا شيئا في ذاته (*Ding an sich*) ولا ظاهرة (*Erscheinung*)، فما هو حده إذن ؟

يؤكد شيلنج أن الأنا نشاط محض « *actus purus* » وهو يستعمل العبارات فعل *Handeln* ونشاط *Tätigkeit* ليدلل على هذا المعنى ويثبته، وليبرهن على أن الوعي بالذات هو قدرة لا متناهية مكتفية بذاتها، وهو أيضا المطلق الذي يكون سبب ذاته وغايتها (٣٦) . هكذا يبدو جليا أن المبدأ بما هو نشاط محض للوعي بالذات أي بما هو تموضع ذاتي دائم للوعي يعد إنتاجا *Produzieren* ، لكن هذا الفعل الفكري لا يمكن فهمه بدون التنبيه إلى علاقته الدقيقة بما يسميه شيلنج "الحدس العقلي" *Intellektuelle Anschauung*.

إن القول بأن مبدأ المعرفة هو مبدأ منتج يؤكد على أن فعل التموضع الذاتي بما هو فعل تفكر لا يمكن إدراكه إلا انطلاقا من "الحدس العقلي" الذي يمثل "أورغانون" نسق المثالية المتعالية(٣٧) باعتباره يمكن الأنا من معرفة نفسه بنفسه داخل عملية التفكير، فالأنا ذاته "حدس عقلي متواصل"(٣٨) على حد عبارة شلنغ. والحدس العقلي في هذا السياق هو نشاط فكري حر متواصل ومنتج يكون فيه من ينتج وما يقع إنتاجه في اتصال دائم، فهو المسار المتواصل والحركة اللامنقطعة التي تتجلى في الوحدة الأصلية بين الذات والموضوع(٣٩).

وتبين مجمل التحاليل السابقة أن المبدأ المؤسس للمعرفة لا يمكن أن يكون إلا مطلقا *Absolu* أي كلا مكتفيا بذاته ونشاطا عقليا مستديما فما يمنح المبدأ أصالته العلمية هو قدرته الفاعلة التي تتجلى في نشاط الوعي بالذات وقدرته على التفكر المتواصل، فالعملية التي بمقتضاها تصبح الذات قادرة على التفكر يمكن أن نصطلح على تسميتها "بالتموضع الذاتي"(٤٠) *Selbstobjektwerden*. لكن، لنؤكد أنه إذا كانت للذات القدرة على التموضع، فهذا لا يعني أن هذا الفعل خارجي يرتبط بموضوع ممتد خارج وعينا بل إن التموضع هو نتاج فعل فكري داخلي تقوم به الذات بذاتها حينما تعود على ذاتها. ويثبت شيلنج هذه الفكرة بقوله : "إن الأنا لا يوجد أبدا قبل هذا الفعل الذي يصير الفكر بواسطته موضوعا بالنسبة إلى ذاته، وتبعا لذلك لا يمكن أن يكون إطلاقا شيئا خارج الفكر"(٤١).

يتضح لنا أن شيلنج لا ينظر إلى المبدأ نظرة سكونية، بل يؤكد على خصوصياته الحركية والديناميكية، فالأنا أو الوعي بالذات *Selbstbewußtsein* نشاط فكري خالص يتجاوز الفردية المتعينة وكذلك الوعي الإمبيريقي ليكون فعلا فكريا خالصا. ويتعين علينا في هذا السياق تدقيق دلالة الوعي بالذات بالنظر في مضمون الوحدة المكونة لها أي في العلاقة بين القضية التحليلية والقضية التأليفية قصد تثبيت وحدة الشكل بالمضمون وبيان أهميتها في تأسيس نسقية المعرفة :

القضية التحليلية حسب تعريف شيلنج هي قضية مشروطة بالفكر فقط، وهي بهذا المعنى لا مشروطة، فما يتحدد بالفكر وحده، أي ما يعد الفكر شرطه يعتبر لا مشروطا[٤٠]. أما القضية التأليفية فهي تلك التي لا تكون يقينية بذاتها، أي أن يقينها يتحدد بالوقائع الخارجية[٤١]. بإمكاننا أن نلاحظ بيسر من خلال التعاريف المقدمة أن القضية التحليلية تناقض القضية التأليفية، فإذا كانت الأولى تعبر عن علاقة الذات بذاتها داخل حركة الفكر ذاته، فإن الثانية تتحدد انطلاقا من علاقة الفكر بالعالم الخارجي. الأولى تعبر عن علاقة المفهوم بنفسه والثانية تعبر عن علاقة المفهوم بالموضوع. لكن على الرغم من تعارض هذه القضايا مع بعضها البعض فإنها تمثل الحدود المكونة للمبدإ أي للأنا *Das Ich*، الذي يعبر عن الوحدة الديناميكية للقضية التحليلية والقضية التأليفية، وهي وحدة تعبر بدورها عن العلاقة الجدلية بين شكل المعرفة ومضمونها كما سبق وأن لاحظ ذلك فيشته في "مذهب العلم".

بإمكاننا أن نستنتج بعد هذا التدقيق المفهومي أنه رغم اختلاف المعاني التي يقال عليها المبدأ، فإنها تعمل في تزامن مطلق بعضها مع بعض لتشكل أسا واحدا، عليه تقوم المعرفة النسقية وبه تتحدد. لكن، ألا يمكننا القول بأن المعاني التي تأولناها للمبدإ ليست إلا تجليات مختلفة للجوهر السبينوزي ؟ بمعنى آخر، ألا يجوز لنا أن نعتبر أن "الأنا" بوصفه الجوهر الوحيد لدى شيلنج الشاب المتأثر بفشته، ليس شيئا آخر سوى الجوهر السبينوزي وقد أفرغ من كل مضمون ألوهي ولاهوتي ؟

إن مقصدنا من هذه الأسئلة ليس تقديم إجابة قاطعة، وإنما التنبيه إلى أن شيلنج حينما يحدد دلالة الأنا بوصفه المبدأ الوحيد والشرط الأوحد للمعرفة إنما هو

"يتأول"، بمعنى ما، "الجوهر" كما بينه سبينوزا في كتاب "الأخلاق". ألم يكن مقصد شيلنج الشاب هو إعادة كتابة أثر سبينوزا المعنون "بالأخلاق" ؟[٤٤].

إذن يحدد شيلنج المبدأ بوصفه "المطلق" و "اللامشروط" الذي لا يتحدد بأي شيء آخر عدا نفسه، وكل شيء آخر لا يكون إلا به، فهو إنتاج متواصل بالنسبة إلى ذاته، إنه واحد ولا نهائي، علة نفسه وعلة كل ما يوجد، وهو يفعل بفعل الضرورة المحايثة له، وبهذا المعنى يكون في نفس الآن حرا ومستقلا لأنه يثبت ذاته في الفعل المتواصل للحدس العقلي.

لقد مكنتنا القراءة المعمارية من الوقوف على أهمية استنباط المبدأ الأساسي للمعرفة النسقية، فبانعدام هذا المبدأ، لا يمكن أن يكون لنسق المثالية المتعالية معنى دقيق، لكن ما يجب تأكيده هو أن المبدأ ليس أساسا صوريا تقوم عليه المعرفة، بل هو المحدد الجوهري الذي يهب لوحدة المعرفة جدليتها ومنطقها الداخلي الذي به تقوم وعلى أساسه تقوم، لذلك يمكننا اعتبار "الأنا" شرطا ضروريا لقيام المعرفة النسقية. على أن هذا الشرط المقوم للمعرفة لم يكن هو ذاته ممكنا إلا بتوفير شرطين آخرين على الأقل : أولهما إعادة تملك الجوهر السبينوزي في سياق تفكير يعتبر أن النسق لا يقوم إلا بالأنا المحض، الجوهر الوحيد والأساس المطلق لكل معرفة نسقية، وثانيهما إعادة تقويم النقدية الكانطية وتجذيرها بالتأكيد على أن الذاتية المتعالية هي شرط كل معرفة علمية ممكنة.

إن ما حاولنا أن نقوم به في مستوى العنصر الأول والثاني من هذه الدراسة إنما يتعلق إجمالا بتحديد أساس المعرفة وتعيين شروطها ولعل القيام بمثل هذه المهمة هو ما يسمح لنا الآن باستنباط الأنحاء المختلفة للنسق كما يتصوره شلنغ.

٣) استنباط أقسام المعرفة النسقية :

لا يمكننا استنباط الأجزاء المحددة للمعرفة النسقية في "نسق المثالية المتعالية" دون توضيح العلاقة المباشرة و الفعلية لهذا الأثر بـ"مذهب العلم" لفيشته ، فشيلنج الشاب لا ينكر أنه يفكر بالإشكاليات المحددة لـ"مذهب العلم"، ولذلك يعتبر

في مقدمة "نسق المثالية المتعالية" أن القراءة العلمية لهذا الأثر يجب أن تكون امتدادا لأطروحات "مذهب العلم" وتأصيلا لها، بل هو يقر بأن فيشته هو من وضع الأسس الناظمة لنسقه والمبادئ الموجهة له. يقول شيلنج في هذا السياق : "تتمثل غاية هذا الأثر بالتحديد في أن يعطي للمثالية المتعالية ما تستحقه من ثراء، متمثل في نسق لمجموع المعرفة، إن غايته إذن ستكون إثبات هذا النسق، على نحو واقعي لا تعميمي، أي عن طريق الامتداد الفعلي لمبادئه إلى جميع المشاكل الممكنة المتعلقة بالموضوعات الأساسية للمعرفة"(٤٥).

لكن رغم تأثر شيلنج بفيشته، فإن هذا لا يعني أن تفكير شيلنج الشاب هو تكرار حرفي لأطروحات "مذهب العلم"، فعلى خلاف هذا الموقف الاختزالي يمكننا القول بأن مرحلة الشباب (١٧٩٤-١٨٠١) تعبر عن قدرة شيلنج على تملك القضايا الفلسفية تملكا إبداعيا قائما أساسا على حوار نقدي مع تاريخ الفلسفة وخاصة مع التصورات السبينوزية والكانطية والفيشتيه.وبناء عليه بإمكاننا أن ننبه إلى بعض الاختلافات الأساسية بين "مذهب العلم" و "نسق المثالية المتعالية" التي ستتعمق لاحقا في فلسفة الهوية :

- إذا نظرنا مليا في أجزاء العنوان المحدد لـ"مذهب العلم" *Grundlage der gesamten Wissenchafislehre* فإننا نلاحظ أنه يهتم بمسألة المبادئ أي بتأسيس النسق ووضع مبادئ العلم في كليته. وعلى هذا النحو، يمكننا أن نلاحظ مع الأب تيليات *Tilliette* أن الأمر بالنسبة إلى فيشته يتعلق "بعرض للأسس"(٤٦) وليس بتحديد شامل لمضامين المعرفة النسقية كما يتجلى ذلك بوضوح في "نسق المثالية المتعالية"، فوضع الأسس وإن كان الطريق المؤدي للنسق إلا أنه لا يمكن أن يكون النسق في كليته(٤٧).

- لا يبدأ "مذهب العلم" بعرض نظرية المعرفة كما يقوم بذلك كانط في "التحليلية المتعالية" من "نقد العقل المحض" بل يقوم أولا بضبط الأخطاء المعيقة للمعرفة و يقوم ثانيا بوضع المبادئ المؤسسة لها. إن بحثا جدليا، أو فلنقل بلغة فيشته

سنة ١٨٠٤ إن فنمنولوجيا للحقيقة تقوم بالأساس على تمرين جدلي أمر ضروري إذا ما أردنا بناء نسق المعرفة بناء علميا صارما : إذا كان "نسق المثالية المتعالية" هو تعيين أطروحات "مذهب العلم" في جميع تفصيلاتها وتفريعاتها، فإن هذا الأثر لا يحتاج – لا من جهة الإجراء المنهجي ولا من جهة الاقتضاء المضموني – إلى "جدلية متعالية" أو إلى تفكير ينزع الأوهام نظرا لأنه استنباط للمعرفة النسقية في جميع مضامينها.

- لا يقترح "مذهب العلم" حسب شيلنج إلا "الفكرة الكونية للمعرفة"[٤٦] Der allgemeinen Idealität des Wissens لذلك يمكننا عد "نسق المثالية المتعالية" توسيعا للمعرفة وإثراء لها في مجموعها. فهذا الأثر برمته، كما يلح على ذلك شلنغ، برهان "واقعي"[٤٩] على "مذهب العلم". يترابط التفكير النسقي لشيلنج إذن مع "مذهب العلم" باعتباره، أولا حجته الواقعية، وباعتباره، ثانيا تجذيرا لأطروحاته تجذيرا عميقا وعينيا. ويمكننا الإقرار، بإيجاز، بأن المثالية المتعالية تختلف عن "مذهب العلم" لأنها لا تكتفي باستنباط المبادئ والأسس المكونة لها، بل هي تقدمها في جميع تطبيقاتها الممكنة.

ونستخلص مما تقدم أن "نسق المثالية المتعالية" يرتبط بـ "مذهب العلم في ثلاثة مستويات على الأقل يمكننا ضبطها كالآتي :

- **أولا** : يمكننا اعتبار النسق بمثابة الحجة الواقعية لـ "مذهب العلم" لأنه الامتداد الفعلي والتعين الواقعي لجميع أطروحاته وقضاياه.
- **ثانيا** : بإمكاننا قراءة النسق كحجة بيداغوجية لـ "مذهب العلم" لأنه يسعى إلى تقديم عرض دقيق وواضح لجميع أجزائه.
- **ثالثا** : لا نستطيع أن ننكر أن "نسق المثالية المتعالية" هو بمعنى ما الحجة العلمية "المذهب العلم" نظرا لأنه يقترح تنظيما صارما لجميع اللحظات المكونة لتاريخ الوعي بالذات. وإن هذه الحجة الأخيرة توجب استحضار الحجتين الأولى والثانية، لأن وضع النسق يستلزم أولا أساسا صلبا تقام عليه

المبادئ، كما يستدعي ثانيا تمشيا علميا متناغمـا، يقتضـي هـو الآخـر احـترام "الوضوح والتميز".

يتبين إذن أنـه إذا كـان استنباط المبـدإ المؤسس لنسـق المعرفـة يعنـى إثبـات أولويـة المبـدأ وتـبرير رفعتـه بوصفـه المبـدأ الأول للمعرفـة المتعاليـة، فـإن اسـتنباط الجهات المكونة للنسق يعنى بالأساس تفسير التعارض بين الفلسفة النظريـة ونظيرتـها العلمية والكشف عن إمكانية التأليف بينهما. لذلك يجب أن تثبت الفلسـفة المتعاليـة هـذه الوحدة التأليفية أو الجدلية بالكشف عـن الآليـات المكونـة للتمثـلات وذلـك بـالعودة إلـى المبدإ الداخلي للنشاط الروحي الذي يسميه شيلنج "الأنا"[٥٠].

ولكن لما كانت المعرفـة النسقية هـي الوحـدة الديناميكيـة للشـكل والمضمـون المطردة التطور لأنها تقوم على مبـدإ منتـج، فـإن مـا يسمح ببلـورة هـذه المعرفـة هـو قيامها على ما يسميه شيلنج "المنهج التأليفي". لنلاحـظ أن مسـألة المنـهج التـي ترتبـط بها مسألة الاستنباط ارتباطا وثيقا ليسـت أمـرا لاحقـا بـأجزاء المثاليـة المتعاليـة، وهـي كذلـك ليسـت أمـرا ثانويـا ينضـاف إلـى نشـاط الوعـي بـالذات بـل هـي المبـدأ المحـدد والموجه لعلاقة الفلسفة النظرية بالفلسفة العملية وكذلـك بفلسـفة الفن، فالتعـارض بيـن نسـق الفلسـفة النظريـة وبيـن نسـق الفلسـفة العمليـة ليـس إلا التطبيـق الفعلـي والتعيـن الجوهري للمعرفـة المتعاليـة القائمـة بالأسـاس علـى المنـهج التـأليفي : إن هـذا المنـهج المؤسس للمعرفة المتعالية، والذي يمثل تبعا روح المثالية المتعالية، يقوم على الإقرار بأن التعارض هـو المبـدأ الـذي يجعـل مـن المعرفـة أمـرا ممكنـا ويقـول شـيلنج محـددا بصيغـة تخطيطيـة خصوصيـة المنـهج الجدلـي : "متقـابلان أ و ب (ذات وموضـوع) مجتمعان بفعل س ولكن يوجد في س تقابلا جديـدا ج و د (...) والفعل س يصبـح هـو بدوره إذن موضوعا ولا يمكن أن يفسر إلا بفعل جديـد = ز يتضمـن مـن جديـد تقـابلا آخر"[٥١].

لا يمكننا أن ننكر في هذا السـياق، أن التعـارض الـذي يحكـم نشـاط الأنـا هـو تعارض مبدع وخلاق يمكننا على ضوئه فهم التعارض القائم بين الفلسفة النظريـة مـن ناحية والفلسفة العملية من ناحية ثانية وكيفية تجاوزه في لحظة تأليفية ثالثة عبر فلسـفة

الفن. ذلك أن استنباط الأجزاء المكونة للمعرفة المتعالية ينبع إذن من الوعي بأن المعرفة النسقية تنشد ماهويا إلى تعارض مؤسس ومنتج.

وهكذا ، يمكننا القول أنه إذا كان "مذهب العلم" لفيشته يبرهن على المبدإ الأساسي "أنا موجود" *Ich bin* برهنة أولية، فإن "نسق المثالية المتعالية" يقدم برهانا واقعيا على هذه القضية أي أنه لا يكتفي بالمبادئ بل يستخلص جميع النتائج الممكنة : ليس نسق المعرفة نظريا صرفا ولا عمليا خالصا بل هو يجمع بينهما أي أنه نسق نظري وعملي في الآن نفسه، فنسق الفلسفة النظرية يشترط نسق الفلسفة العملية اشتراطا تاما والعكس بالعكس، نظرا لأن المعرفة النسقية تقوم على التعارض الضروري والمنتج بين الفلسفة النظرية والعملية وهي الأقسام المتفرعة عن المبدإ المؤسس : الأنا.

وجود الأنا محكوم إذن بنشاطين، نشاط محدود وآخر لا محدود وتواجد هذين النشاطين داخل نفس الأنا، نشاط حر ومحدود من ناحية ونشاط لا محدود لكنه ضروري من ناحية أخرى، إنما هو أمر لا تستطيع الكشف عنه إلا "فلسفة عليا"[42] تكون نظرية وعملية في نفس الوقت، فالفعاليات المتضادة التي تحكم الأنا، فعالية محدودة رغم أنها حرة، وفعالية لا محدودة رغم أنها ضرورية، هي فعاليات تستلزم بعضها بعضا استلزاما ماهويا، وعلى أساسها يقع التمييز بين فلسفة نظرية وأخرى عملية، يقول شيلنج مشددا على هذا التلازم الضروري بين هذه الفعاليات : "هذا التماعي الضروري داخل نفس الذات، لنشاط حر لكن محدود وآخر لا محدود، يجب ما إن يوجد، حتى يكون ضروريا، ويعود الأمر إلى فلسفة عليا، هي في الآن نفسه نظرية وعملية، باستنباط هذه الضرورة"[43].

إن البحث الفلسفي يسعى إلى استنباط أقسام المعرفة النسقية وذلك بالتفكير في الإشكال التالي : كيف للأنا بوصفه فعالية لا محدودة ونشاطا متواصلا أن يكون في نفس الآن محدودا ؟ وكيف بإمكان الأنا بوصفه محدودا أن يكون لا محدودا ؟

يقر شيلنج بأن الأنا بوصفه لا محدودا يتموضع بذاته ولذاته وهو بوصفه فعالية لا محدودة، لا يستطيع أن يكون محدودا إلا "بالتعين -الذاتي" *Selbst-Gesetz*

- وهي عملية تمكنه من أن يعارض نفسه بنفسه، فسلب الأنا لفعاليته اللانهائية هو ما ينتج عنه الحد، وهو ما يسمح له بالتالي بأن يصبح محدودا. يقول شيلنج موضحا أساس هذه العلمية : "يعني القول بأن الأنا ينتج هو ذاته التحديد، أن الأنا يلغى نفسه بنفسه كنشاط مطلق، أي يلغى نفسه إلغاء مطلقا"[٤٢].

و بهذا يمكننا التأكيد أن الأنا باعتباره نشاطا محضا، هو فعالية لا نهائية، لكن بفضل قدرته على التموضع يصبح محدودا ومتناهيا ولكي يصبح فعالية لا نهائية ومحدودة في نفس الآن، علينا أن نخضع "الحد لعملية رفع متواصلة *Einer unendlichen Erweiterung der Schranke*. وهو ما يستلزم أن نجعل من عملية التموضع الذاتي عملية دائمة. ذلك أن نقلة الحد إلى ما لا نهاية له هو ما يحافظ على الفعل اللانهائي للأنا، والاحتفاظ بهذا الحد، هو ما يحد الأنا، لأنه يجعله دائما في علاقة مباشرة معه. لنعمق النظر في معنى الحد : إن الحد، هو في نفس الآن واقعي *reelle* وفكري *ideelle*، إنه واقعي لأنه فعالية مستقلة عن الأنا، وهو فكري لأنه فعالية ذاتية خاضعة للأنا وهذا ما يعني أن نسق المثالية المتعالية محكوم بجدلية الفكري والواقعي أو بجدلية الفلسفة النظرية والفلسفة العملية : يجب أن تفسر الفلسفة النظرية البعد الفكري للحد، كما يجب أن تفسر الفلسفة العملية البعد الواقعي للحد. الفلسفة الأولى، التي تعتبر مثالية، تكون مع الثانية التي تعد واقعية، "نسق المثالية المتعالية"، الذي لا يكتفي بالكشف عن التعارض المؤسس بين الفلسفة النظرية ونظيرتها العملية بل يسعى إلى التأليف بينهما. بهذا المعنى يمكننا القول بأن "نسق المثالية المتعالية هو نسق "فكري-واقعي"[٤٥]

ويمكننا الآن أن نوضح أكثر ما انتهت إليه عملية الاستنباط بالنظر في الخصوصيات المحددة لأجزاء المثالية المتعالية : تنظر الفلسفة النظرية *Theoretische Philosophie* في إمكان التجربة وذلك بالبحث في السؤال التالي : كيف للتمثلات أن تتوافق توافقا مطلقا مع موضوعات توجد بمعزل عنها؟[٤٦] إن مهمة الفلسفة النظرية هو أن تفسر، حسب شيلنج طريقة الانتقال من العالم الواقعي إلى عالم التمثل، فهي إذن تنطلق من معطيات موضوعية (الواقع، الطبيعة) لتنحو نحو الذاتية

(التمثل) ومن هذا المنظور يمكننا القول بأنها مثالية لأنها تفسر ما هو موضوعي بالاستناد إلى ما هو ذاتي. أما الفلسفة العملية *Praktische Philosophie* فتبحث في طريقة الانتقال من عالم التمثل إلى العالم الواقعي، فهي تنشغل بالسؤال التالي : كيف يمكن لشيء موضوعي أن يتغير ليتطابق مع ما هو فكري؟[٥٧] إن الفلسفة العملية القائمة على النظر في الفلسفة الأخلاقية، بالاستناد إلى تعاليم المثالية المتعالية، لا يمكن أن تكون إلا فلسفة واقعية قائمة على تحديد إمكان كل فعل حر.

وإذا كانت الغاية من استنباط نسق المثالية المتعالية هي الكشف عن التعارض بين الفلسفة النظرية ونظيرتها العملية – وهو شرط ضروري لقيام المعرفة النسقية – فإن هذه العملية تنتهي بنا إلى الإقرار بأهمية وجود "انسجام أزلي" بين الفلسفتين، على ضوئه يمكننا التوحيد بين النظر والعمل، ذلك أن النشاط المنتج بوعي القائم على الإرادة، والنشاط المنتج للعالم بدون وعي، لا يكونان في نهاية المطاف، إلا فعالية واحدة تتجلى في منتجات الطبيعة التي تخضع لغائية، على أساسها نستطيع أن نوحد بين النظر والعمل وبفضل "الحدس الجمالي" يمكننا أن نكشف عن الهوية بين الوعي واللاوعي أي بين الذكاء والطبيعة. وانطلاقا من هذه الملاحظات، نستطيع أن نفهم لماذا ينتهي "نسق المثالية المتعالية" - على خلاف "مذهب العلم" لفيشته - بـ "فلسفة في الفن" أو بـ "فنمنولوجيا للعبقرية"[٥٨] بعبارة "ماركاي" : فلسفة الفن توحد بين النشاطين اللاواعي والواعي. ويقول شيلنج "إن التقاء كل من الفعاليتين، ينتج بدون وعي العالم الواقعي وبوعي العالم الجمالي"[59].

خاتمة

لم تكن غايتنا من هذا المقال تحديد خصوصيات كل من الفلسفة النظرية والفلسفة العملية والغائية وفلسفة الفن - وهي الأجزاء المكونة لنسق المثالية المتعالية - وإنما البحث فقط في بعض الشروط المحددة لقيام مثل هذه المعرفة وهو ما استلزم منا توضيح خصوصية قراءة شيلنج لسبنوزا وكانط. فالمشروع النقدي، حسب شلنغ، غير كاف لتأسيس معرفة نسقية لأنه لم يكتشف "القضية الأساسية" لهذه المعرفة. على أن هذه "القضية الأساسية"، ليست إلا الأنا، الجوهر الوحيد، والمبدأ الذي لا محيد عنه

في بناء عملية المعرفة. يستند تأول الأنا باعتباره جوهرا فاعلا ونشيطا، إلى قراءة خاصة للجوهر السبينوزي وكذلك "للمنادة" الليبنتزية، في ضوء مبادئ "مذهب العلم" لفيشته. هذه القراءة المتشعبة والمحرجة وإن لم تكن صريحة في "نسق المثالية المتعالية" فدونها يتعذر فهم دلالة المبدإ وخصوصياته. فـ"الذاتية المتعالية" أو "الأنا المطلق" يمثل القضية الأساسية في بناء المعرفة النسقية وهذا ما يجعل من الأنا ليس مجرد أولية رياضية بل هو جوهر حي ومنتج، مكتف بذاته، يقوم على إثبات حريته بفعل قدرته على التعين الذاتي.

إذا كانت القراءة المعمارية للأثر تمكننا من ابراز أهمية المبدإ، بوصفه الشرط الضروري في تأسيس المعرفة النسقية، فإن هذه القراءة لا يتأصل معناها إلا بمحاولة توضيح العلاقة الإشكالية بين شيلنج و"النقدية" الكانطية من جهة أولى و "الدغمائية" السينوزية من جهة ثانية، و هوالأمر الذي حاولنا أن نبينه في القسم الأول والثاني من هذا البحث.

لنلاحظ أخيرا أن هذه الشروط تبقى محدودة إذا لم نكشف دلالة الاستنباط ودوره في التأسيس لقيام النسق. فليس الاستنباط عملية ثانوية بل هو أساس قيام النسق بأكمله كما يتضح ذلك في الفصل الثاني من "نسق المثالية المتعالية". لكن تجدر الإشارة إلى أن الاستنباط لا يتضح مقصده بدون الانتباه إلى أن ما يحدد جوهرية الأنا هي الحركة والنشاط، فبدون الكشف عن الفعاليات المتضادة التي تحكم الأنا (نشاط حر ومحدود، ونشاط لا محدود وضروري) لا يمكن أن نستنبط الجهات المحددة لنسق المثالية المتعالية. وإن استنباط النسق يكشف عن الفعاليات المحددة للأنا ويبين أهمية التعارض بينها في بناء المعرفة النظرية والعملية في لحظة أولى وطريقة التأليف بينها في لحظة ثانية ونهائية.

الهوامش والمراجع

(١) عبد الرحمن بدوي : شلنغ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١.

(٢) H. J. Sandkühler, F. W. J. Schelling, Stuttgart, Weimar, Verlag J.B. Metzler, 1998, pp 210-242.

[3] سنعتمد في هذا المقال على الترجمة الفرنسية :

- Schelling. Le système de l'idéalisme transcendantal, traduit de l'allemand par Dubois, Belgique, Editions Peters, Louvain, 1978.

كما سنستعين أيضا بالأصل الألماني :

- Schelling, System des transzendentalen Idealismus, Hamburg, Felix meiner verlag, 1957.

كما سنعود أيضا إلى عمل الدكتور عبد الرحمان بدوي : شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١.

[4] - Schelling, Le système de l'idéalisme transcendantal, p 41.

[5] تكشف مقدمة الأثر عن علاقة محرجة بين المثالية المتعالية وفلسفة الطبيعة، فإذا كانت نسقية المعرفة، كما يذهب إلى ذلك شلنغ، تقوم على وحدة جدلية وديناميكية بين الطبيعة « die Natur » والأنا « das Ich » (انظر § ١) فإن شيلنج يؤكد لاحقا (§ ٣) على أن المعرفة المتعالية لا تقوم على وحدة بين "الموضوع" و"الذات فقط، وإنما على تأكيد أولوية "الذكاء" أو "الأنا" على الطبيعة أو الموضوع. بهذا المعنى يمكننا الافتراض بأن "نسق المثالية المتعالية" لا يهتم بفلسفة الطبيعة – بوصفها الحد الثاني المناقض والمؤسس في نفس الآن لنسقية المعرفة – إلا ليصرفها عن وجهة نظر المثالية المتعالية. إن الوحدة الديناميكية للنسق القائمة على تعارض المثالية المتعالية مع فلسفة الطبيعة كما يتضح ذلك في المقدمة، سرعان ما تتحلل في الأجزاء اللاحقة للأثر، ليصبح التعارض قائما أساسا بين نسق الفلسفة النظرية ونسق الفلسفة العملية.

[6] تشهد كتابات الشباب وخاصة المراسلات بين شيلنج وفيشته من جهة، وشيلنج وهيغل من جهة ثانية على العلاقات "النقدية" و "السجالية" التي ما انفك يقيمها شيلنج الشاب مع صاحب كتاب "الأخلاق" حول مسألة "الجوهر" و"المطلق" وكذلك مع كانط حول موضوع المبدإ المؤسس للمعرفة النسقية. انظر في هذا السياق :

- Hegel, Correspondance. I, Traduction de l'allemand par J. Carrère. Paris. Gallimard. 1962, pp 26-27.
- Fichte / Schelling, Correspondance, traduction de M. Bienenstock. Paris. PUF, 1961, pp 60-61.

[7] انظر على سبيل المثال :

- Heidegger, Schelling. Traduction française de J.F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, pp 35-85.

(٨) نفس المرجع، ص ٨٠. يعتبر هيدغر في كتابه "شلنغ" أن النسق هو المفهوم المركزي الذي وجـــه تفكير فلسفات المثالية الألمانية وحدد إشكالياتها الخاصة، وهو وإن كان يعني التأسس الذاتي للمعرفـــة الماهوية في كليتها، فإنه يتحدد بجملة من الشروط التاريخانية التي تؤسس لما نطلق عليه عـــادة عبـــارة "الحداثة" ويمكننا إيجاز هذه الشروط كالآتي : ١) اعتبار الرياضيات مقياسا محددا للعلومية ٢) وجـوب اكتفاء المعرفة بذاتها وتشكلها على صيغة نسقية ٣) تأسيس اليقين بوصفه يقينا مـــن إنتـــاج الـــذات المـــفكرة ٤) اعتبار التفكير هو المحدد الحقيقي للكينونة ٥) تراجع التصـــور القروسـطي لماهيـــة الحقـــيقة والوجـــود ٦)اعتبار أن الحرية هي جوهر الإنسان ومقوما أساسيا من مقومـــات وجوده. انظر نفس المرجع ص ص ٣٥-٨٥

(٩) لقد استعرنا عبارات "النقدية" و"الدوغمائية" من شيلنج ذاته. انظر في هذا السياق أثره:

- Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme, in, Premiers Ecrits. traduction de J.F. Courtine, Paris, PUF, 1987.

(١٠) Schelling. Contribution à l'histoire de la philosophie moderne. Leçons de Munich, traduit de l'allemand par J.F. Marquet, Paris, PUF, 1983, p 90.

(١١) نفس المرجع، ص ٨٩.

(12) Kant. E. Critique de la raison pure, traduction par A. Tremesaygues et B. Pacaud. Paris, PUF, 1944, p 46.

(13) Fichte J.G. La Doctrine de la Science Nova Methodo, traduction de Ives Radrizzani, l'Âge d'homme, 1989. T1, p 45.

(14) TILLIETTE. X, L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel, Paris, Vrin. 1998, pp 39-52.

(١٥) حول "فشل" الكانطية واستئناف النظر في المشروع النقدي انظر على سبيل المثال:

- Courtine J.F. Extase de la raison. Essais sur Schelling, Paris, Editions Galilé, 1990, p 15.
- Miklos Vetö. Le projet de l'idéalisme allemand, in Etudes sur l'idéalisme allemand. l'Harmattan, 1998, p 11-24. De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand, Tome I. Editions Jérome Million, 1998, pp 13-16.

(16) Hegel. Correspondance. I, op cit, pp 26-27.

(17) Schelling. Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme. p 187.

(18) Fichte, Les principes de la Doctrine de la science (1794-1795). in Œuvres choisies de philosophie première. traduction par A. Philonenko. Paris, Vrin, 1980, § 1. p 24.

(١٩) لا يمكن في هذا السياق اغفال علاقة شيلنج "الضمنية" بليبنتز، فإذا كان الجوهر السبينوزي هو "جوهر ميت" ألا يكون الأنا، أي الجوهر في اعتبار شلنغ، هو على نحو ما تأويلا للمنادة "الليبنتزية"؟ انظر

Schelling, <u>Le système de l'idéalisme transcendantal</u>, p 44. -

(٢٠) Heidegger – <u>Schelling</u>, Ibid, p 38.

(٢١) Schelling, <u>Le système de l'idéalisme transcendantal</u>, pp 19-40.

(٢٢) Ibid, pp 19-26.

(٢٣) Ibid, pp 26-40.

(٢٤) Ibid, pp 41-49.

(٢٥) Ibid, pp 50-175.

(٢٦) Ibid, pp 176-241.

(٢٧) Ibid, pp 242-245.

(٢٨) Ibid, pp 246-260.

(٢٩) لقد بين كانط في "<u>نقد العقل المحض</u>" العلاقة الوطيدة بين المعمارية وبناء النسق. انظر :

- Kant, Ibid, p 585.

حول دلالة المعمارية انظر :

- Heidegger, Ibid, p 73.

(٣٠) Bruaire. C, <u>Schelling</u>, Paris, Seghers, 1970, p 9.

(٣١) Schelling, <u>Le système de l'idéalisme transcendental</u>, p 26.

(٣٢) Ibid

(٣٣) Aristote, <u>Méta physique</u>, Δ, 1013, a.

(٣٤) Schelling, <u>Du Moi</u>, op. cit, §3, pp 67-71.

(٣٥) Schelling, <u>Le système de l'idéalisme transcendantal</u>, p 32.

(٣٦) Ibid, p 39. «Unbedingt heiβt, was schlechterdings nicht zum Ding, zur Sache werden kann. Das erste Problem der Philosophie läβt sich also auch so ausdrücken : etwas zu finden, was schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann. Aber ein solches ist nur das Ich, und umgekehrt, das Ich ist, was an sich nichtobjektiv ist» p 36..

(٣٧) من الملاحظ أن مفهوم "الحدس العقلي" Intellektuelle Anschaung كما نتعقبه لدى فيشته وخاصة لدى شيلنج يطرح مفارقات كبرى ذلك أن المفاهيم والأفكار التي يبلورها شيلنج في "نسق المثالية المتعالية" تتفرع بالأساس عن مفهوم "الحدس العقلي"، وهو المفهوم الذي يستبعده كانط في "نقد العقل المحض" استبعادا مطلقا. إن وجه الإحراج تأتي من أن "نسق المثالية المتعالية" الذي يقدمه صاحبه على أنه الفهم الحقيقي للمشروع النقدي وكذلك لـ "مذهب العلم"، إنما هو في جوهره يقوم على مفهوم يناهض المشروع النقدي برمته. حول هذا الإشكال انظر :

- Tilliette, X, L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel, op cit.
- Philonenko, A. La liberté humaine dans la philosophie du Fichte, Paris. Vrin, 1980. pp 77-94.

(٣٨) Ibid, pp 33-34.

(٣٩) Ibid.

(٤٠) Ibid, p 30.

(٤١) Ibid, pp 30-31. «Das Ich ist gar nicht vor jenem Akt, wodurch das Denken sich selbst zum Objekt wird, es ist also selbst nichts anderes, als das sich Objekt werdende Denken, und sonach absolut nichts außer dem Denken». p 34.

(٤٢) Ibid, p 27.

(٤٣) Ibid.

(٤٤) انظر رسالة شيلنج إلى هيغل المؤرخة في ٤ فيفري ١٧٩٥.

- Hegel. Correspondance, I, op. cit.

(٤٥) Schelling, Ibid, p 2. «Der Zweck des gegenwärtigen Werks ist nun eben dieser, den transzendentalen Idealismus Zu dem zu erweitern, was er wirklich sein soll, nämlich su einem System des gesamten Wissens, also den Beweis jenes Systems nicht bloβ im Allgemeinen, sondern durch die Tat selbst zu führen, d.h. durch die wirkliche Ausdehnung seiner Prinzipien auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens [welche entweder schon vorher aufgeworfen aber nicht auflöst waren, oder aber erst durch das System selbst möglich gemacht worden und neu entstanden sind] » p 2.

(٤٦) Tilliette. X, Schelling, Une philosophie en devenir, Paris, Vrin, 1992, T1. p 195.

(٤٧) أنظر :

- Philonenko, L'œuvre de Fichte, Paris, Vrin, 1984, pp 23-27.

وكذلك أثره :

- La liberté humaine dans la philosophie de Fichte, op cit, p 98.

[48] Schelling, Ibid, p 41.

[49] Ibid.

[50] Ibid. p 42.

[51] إن ما يبرهن على الترابط الماهوي بين المنهج والنشاط المحض للوعي بالذات المؤسس للمعرفة المتعالية، هو أن شيلنج لم يخصص أي فصل أو أية فقرة لتحليل خصوصيات هذا المنهج بل اكتفى بتعريفه بطريقة صورية ومقتضبة في إطار عرضه لنسق الفلسفة النظرية. Ibid, p 71.

« Zwei Gegensätze a und b (Subjekt und Objekt) werden vereinigt durch die Handlung x, aber in x ist ein neuer Gegensatz, c und d (...), die Handlung x wird also selbst wieder zum Objekt ; sie ist selbst nur erklärbar durch eine neue Handlung = z. welche vielleicht wieder einen Gegensatz enthält usf» p 79.

[52] Ibid, p 43.

[53] Ibid. «Diese notwendige Koexistenz einer freien aber begrenzten, und einer unbegrenzbaren Tätigkeit in einem und demselben identischen Subjekt muß , Wenn sie überhaupt ist, notwendig sein, und diese Notwendigkeit zu deduzieren, gehört der höheren Philosophie, welche theoretisch und praktisch zugleich ist» p47.

[54] Ibid. p 45. «Das Ich bringt die Begrenzung selbst hervor, heißt: das Ich hebt sich selbst als absolute Tätigkeit, d.h. es hebt sich überhaupt auf» p 50.

[55] Ibid. p 49.

[56] Ibid. p 14.

[57] Ibid.

[58] J.F Marquet, Schelling et le destin de l'art, in:Actualité de Schelling. Paris, Vrin, 1979,p77.

[59] Schelling. Le système de l'idéalisme transcendantal, pp 15. «das Zusammentreffen beider. (der Bewußten und der bewußtlosen) ohne Bewßtsein gibt die wirkliche, mit Bewußtsein die ästhetische Welt» p 17.

صورة شوبنهور فى الفكر العربى الحديث

د.ماهر شفيق فريد(*)

[١]

للفيلسوف الألمانى آرثر شوبنهور (١٧٧٨-١٨٦٠) مكانة فى الفكر العربى الحديث لا يدانيها سوى مكانة نتشه. وعلة ذلك أن صاحب كتاب "العالم إرادة وتمثلا" كان من أكثر الفلاسفة قدرة على السلاسة والوضوح ـ على عمق فكره ونفاذ بصره ـ وأقربهم إلى متناول القارئ، وذلك لما تحفل به كتاباته من ملاحظات نفسية صائبة، ولفتات عقلية بارعة، وأمثلة من فنون الأدب والتصوير والنحت والموسيقى تضفى طلاوة على جفاف الفكر الفلسفى، وتفعمه عاطفة وانفعالا إلى جانب مخاطبتها ملكات العقل وقوى الاستدلال. هذا ما يتبدى لقارئ "العالم إرادة وتمثلا" من أول جملة فى الكتاب "العالم هو تمثلى..." حتى آخر جملة.

رأى شوبنهور فى أولوية الإرادة على العقل الحقيقة الأساسية فى الوجود، وفى الانغماس فى الأهداف الذهنية والتصورية بدرجة خالصة سبيلا للتخفف من هذه الحقيقة وتمهيدا للخلاص من الفردية الزمنية. وخلاصة الفضيلة تكمن فى العدل والإحسان (وهو ما عجز شوبنهور فى كثير من الأحيان عن أن يعيش وفقا له). إن فلسفته، كأغلب الأنساق الفلسفية فى القرن التاسع عشر، لا يمكن أن تفهم دون الإشارة إلى أفكار كانط، ولكن رد فعل بدأ يتكون تدريجيا ضد هذه الأفكار. فنجد فخته، مثلا، يرى فى النشاط البدائى منبعا للوجود. وذهب شلنج فى ١٨٠٩ فى رسالته الموسومة بـ "أبحاث فى طبيعة الحرية الإنسانية" إلى أن "الإرادة هى الأمر الأولى".

عند شوبنهور أن المعرفة أو العقل ليست إلا بديلا لوحدة الشعور أو الإرادة التى هى الحقيقة الكامنة وراء كل شئ ـ مبدأ كل وجود، وجوهر كل التجليات، عضوية أو لا عضوية. واكتمال العقل إنما يتحقق عندما يجاوز الإنسان حدود الفردية، ويرتفع بالفن من الموضوعات المفردة إلى الأنماط الكلية، ويتغلغل من خلال

(*) أستاذ مساعد الأدب الإنجليزي بكلية الآداب، جامعة القاهرة.

المعاناة والتضحية في قدس الأقداس : غبطة الراحة الأبدية.

ويسعى شوبنهور إلى تبيان نسبية العلم وحدوده. وعنده أن ما يدعوه العلماء بالقوة ليس إلا الإرادة. وهو في هذا يسير في أثر كانط، ويستبق لا يبنتز. والإرادة لا تتأثر بالدوافع الشعورية ومع ذلك لا يمكن أن نفصلها تماما عن ضرب من الشعور اللاذهني.

أثرت فلسفة شوبنهور هذه في الفكر من جهتين : فمن جهة بيّنَ كم أن تلقائية العقل التي كثيرا ما أشاد بها الفلاسفة ضعيفة، وكم تسيطر الإرادة الأصلية على كل تصرفاتنا على نحو غلاب، هكذا أعاد توكيد الواقعية التي يقول إنجيلها: "في البدء كانت القابلية، والهوى، والإرادة" وأنكر أن يكون للأفكار قوة أصلية خاصة بها. ومن جهة أخرى ذهب إلى أنه يمكن افتداء الروح من قيودها الحسية، أولا من خلال الفن وثانيا من خلال نبذ الملذات وحياة التقشف. والهدف النهائي للإنسان، كما يراه، هو أن يرتفع فوق حبائل المخلوقات المرئية لكي يخلد إلى حضن النرفانا المفعمة سلاما(1).

وفي مقالة له عنوانها "حول علم الجمال" يذهب شوبنهور إلى أن المشكلة الباطنة لميتافيزيقا الجمال يمكن تقريرها على نحو بالغ البساطة : كيف يتسنى لنا أن نجد متعة في شئ عندما لا تكون لهذا الشئ صلة، من أي نوع، برغباتنا؟

إن الجميل من حيث هو كذلك يثير فينا متعة دون أن تكون له صلة من أي نوع بأهدافنا الخاصة، أي بإرادتنا. وعندما يحدث إدراك جمالي تختفي الإرادة تماما من الوعي.

وكما أن عالم النبات يلتقط زهرة واحدة مفردة من وفرة عالم النبات الذي لا نهاية له ثم يحللها بحيث يبين لنا طبيعة النبات عموما، فإن الشاعر يختار مشهدا واحدا - بل أحيانا لا يزيد عن حالة نفسية واحدة أو إحساس واحد - من الخليط اللانهائي للحياة الإنسانية النشطة دون توقف، لكي يرينا كنه حياة الإنسان وطبيعته.

والشعر هو فن وضع الخيال في حالة فعل من طريق الكلمات.

وأرقى ألوان الدراما هي التراجيديا: حيث المعاناة الشديدة وشقاء الوجود

يُعرضان أمامنا، والمحصلة النهائية هى أباطيل كل مسعى إنسانى.

وتزداد الرواية علوا ونبلا كلما زاد مقدار الحياة الداخلية، وقل مقدار الحياة الخارجية، التى ترصدها. وتاج هذا الجنس الأدبى - فى رأى شوبنهور - أربع روايات : "ترسترام شاندى" للورنس سترن الأيرلندى، و "هلواز الجديدة" لروسو الفرنسى، و"قلهلم مايستر" لجوته الألمانى، و"دون كيخوته" لسرفنتس الإسبانى[٢].

الإرادة - إذن - هى محور فلسفة شوبنهور، وهى تعنى عنده شيئا قريبا من "الليبدو" الفرويدى، و"السورة الحيوية" البرجسونية، و"قوة الحياة" عند برنارد شو. وقد أثرت فلسفته فى مفكرين وأدباء وعلماء متباينين تباين نتشه، وفاجنر، وتوماس مان، وفرويد، وبرجسون، وبرد يائف، وهاردى، وأوتوفننجر، وإداور فون هارتمان، وفتجنستاين، وديوى، وفونت، وتولستوى، وتورجنيف، وروبرت براوننج.

هذه خلاصة مبسطة - بل مسرفة فى التبسيط - لمذهب شوبنهور الفلسفى. فكيف ارتسمت صورته فى مرايا المترجمين والفلاسفة والمفكرين والأدباء العرب؟

[٢]

لم نترجم من أعمال شوبنهور شيئا يذكر : لا كتابه الأكبر" العالم إرادة وتمثلا" (١٨١٨)[٣] ولا أعماله الأخرى فى طبعاتها المنقحة : "الإرادة فى الطبيعة" (١٨٣٦) "المشكلتان الأساسيتان فى علم الأخلاق" (١٨٤١) "الحواشى والبواقى" (١٨٦٢) "عن الأصل الرباعى لمبدأ العلة الكافية" (١٨٦٤) "رسائل وتعليقات وأقوال وشذرات" (١٨٦٤) "عن الإبصار والألوان" (١٨٦٩).

كل ما ترجمناه واخجلتاه! هو كتاب "فن الأدب : مختارات من شوبنهاور" من ترجمة وتقديم شفيق مقار. ويضم الكتاب ثمانى مقالات عن : التأليف ، الأسلوب، بعض أشكال الأدب، النقد، تفكير المرء نفسه، أهل العلم، الشهرة، العبقرية.

وللكتاب مقدمة ممتازة يختمها شفيق مقار بقوله إن شوبنهور حقق "ذلك الاتحاد الصوفى العميق، ذلك القران الروحى المتسم بالصفاء الذى بدأ على يدى "لسينج" بين الفلسفة والأدب".

وفى كتاب "روائع المقال" الذى ترجمه يونس شاهين مقالة قصيرة لشوبنهور عن "الضوضاء" يقول فيها إن "الخبط والطرق وإسقاط الأشياء هنا وهناك هو نوع من العذاب الأكيد الذى ظللت أكابده طوال أيام حياتى". ذلك أن "الضوضاء عذاب للعقلانيين (أو المشتغلين بالأعمال العقلية)". ويشكو شوبنهور بصفة خاصة من قرقعة الحوذيين الكرابيج فى الهواء حثا لجياد مركباتهم على الإسراع. والمقال - كما يصفه هوستون بيترسون - هجائى، وأضيف أنه لا يخلو من روح فكاهة.

فى ضوء هذا الافتقار إلى ترجمة أعمال شوبنهور الأساسية، كان طبيعيا أن تجئ الكتابات العربية عنه - فى الأغلب الأعم - أقرب إلى الابتسار والتلخيص، يعوزها ما يتسم به فكره من تعقد وثراء.

[٣]

عنى رواد الفكر العربى، منذ مطلع القرن العشرين، بفكر شوبنهور، فنجد عباس محمود العقاد فى كتابه "مراجعات فى الآداب والفنون" يخصص فصلا لـ "رأى شوبنهور فى معنى الجمال" ويعد هذا الفصل من أول مباحث الاستاطيقا التى نقل بها العقاد الكتابة العربية من أفق الزينة اللفظية إلى أفق الفكر العميق. إنه يثنى على فلسفة شوبنهور المكتوبة "بحماسة المتدين وزكانة المتصوف وبساطة الفنان" ويشرح فلسفته الجمالية على ضوء تقسيمه الدنيا إلى فكر وارادة، وقوله إن مهمة الفن هى "فصل الشكل" "القالب" عن المادة.. لأن الفن موكل بالصور الباقية والنماذج الخالدة لا بالكائنات التى توجد فى الحياة مرة واحدة ثم تمضى لطيتها غير مكررة ولا مردودة". ويعلق العقاد على هذه الآراء بالنقاش مؤكدا رأيه الخاص فى الصلة الوثيقة بين الجمال والحرية.

وينشر عبد الرحمن شكرى - صديق العقاد وشريكه فى التجديد الشعرى والنقدى - فى "المقتطف" (أغسطس ١٩٤٧) مقالة عنوانها "لاروشفوكولد - ليوباردى - شوبنهور" فيصف شوبنهور بأنه "كان لا يحجم عن البحث فى دخائل نفسه كما يبحث دخائل نفوس الناس" ثم يترجم طرفا من نظراته مع التعقيب عليها. وفى مقالة لاحقة بـ "المقتطف" (١ ديسمبر ١٩٤٧) عنوانها "من نظرات

لاروشفوكلد" يترجم مزيدا من نظرات شوبنهور. وفي مقدمته لكتاب شكرى من نظرات فى النفس والحياة" الذى ضم هاتين المقالتين يورد د. محمد رجب البيومى كلام شوبنهور عن التجسس والحسد حيث يقول : "كثيرا ما يكون تجسس إنسان على إنسان لمعرفة أسراره سببه الحسد أو الملل والسأم فهو قد يحسد إذ يعتقد أن إنسانا نال من أطايب الحياة وملذاتها ما يعده المتجسس لذات وأطايب أكثر مما ناله هو فيلاحقه ويأخذ عليه نظراته وكلماته وأعماله فى خلواته وجولاته، وكثيرا ما تكون الضجة التى يدعى فيها الأشرار نصرة الفضيلة من نوع هذا الحسد". ويعلق البيومى على ذلك بقوله : "وكلام شوبنهور دقيق يحتاج إلى تفصيل وإفاضة، لأنه أوجز مثالب دقيقة قد تخفى بواعثها عن غيره، وهى مما نلمس أثره حين نرى الأباحى يلبس عباءة المتزمت ليهاجم الأطهار بدعوى الانحلال والتهتك وهما صفته لا صفتهم : وقد رأينا ذلك بأعيننا، ورأينا أكثر منه حين يتصدر اللصوص الجناة لمحاكمة الأبرياء الأطهار، وحين يصفق ليم المجتمع وكأنه يصدق ما زيفوه !!".

ويقدم الأديب محمد السباعى ـ والد الروائى المعروف ـ على صفحات "البلاغ" (٨ يناير ١٩٣٠) عرضا بليغا لآراء شوبنهور، تدهشنا دقته وعمقه، ملاحظا أن "تعاليمه تشبه كثيرا تعاليم متصوفة المسلمين وتعاليم "بوذا" و"برهمه" ويشبه من فلاسفة العرب حكيم المعرة أبا العلاء". ويورد السباعى فى ثنايا فصله أبياتا من الشعر العربى على سبيل المقارنة والاستشهاد، مثل

وماء الندى عذب اللصاب مرقرق   وعود المنى وحف النبات رطيب

أو

فلا يُغرنّك مامنّت وما وعدت   ان الأمانى والأحلام تضليل

ومن أصدقاء العقاد ومريديه الذين اهتموا بشوبنهور يبرز اسم الأديب المؤرخ "على أدهم" الذى كتب عن فيلسوفنا أربع مقالات على الأقل.

ففى كتابه "لماذا يشقى الإنسان" فصل عنوانه "خواطر عن التأليف والأسلوب" يبدؤه بقوله : "شوبنهاور من الفلاسفة المعدودين الذين كانوا يحتفلون بما

يكتبون، ويعنـون بالأسلوب عنايـة ملحوظـة، ويتحـرون الدقـة والوضـوح، ويتجنبـون ظلمة التعقيد وهجنة الغموض". إن شوبنهور يفرق بين من يكتبـون لأجـل المـال ومـن يكتبـون لأن لديـهم مـا يقولونـه، وعنـده أن الكـاتب الـذى يستمد مادتـه مـن ملاحظتـه وتجاربه هـو الكـاتب الجدير بـأن يقرأ . وليـس المحدثـون دائمـا أفضـل مـن القدمـاء، ويجب أن يكون عنوان الكتاب واضحا لا هو بالمسرف فى الطول ولا فى القصـر ولا هو بالمضلل عن محتواه الحقيقى. وأسلوب الكـاتب يوضـح سـمات عقلـه، والغمـوض كثيرا ما يكون سلاح المفتقر إلى الفكر الأصيل، ويقـول أدهـم : "ويضـرب شـوبنهاور أمثلة على ذلك من كتابات الثالوث الفلسـفى الـذى كـان يمقتـه أشـد المقـت، وأقصـد بـه الثالوث المكون من الفلاسفة الثلاثة : شلنج وفخـت وهيجـل، وعنـده أن هـؤلاء الثلاثـة يكتبون كلمات وجملا ليس لـها معنـى وغرضـهم تضليـل النـاس وخداعـهم عـن تفاهـة تفكيرهم، وأن هذه الطريقة قد تغر غير المجرب".

وفـى كتابـه "بيـن الفلسـفة والأدب" فصـل عنوانـه "موازنـة بيـن أبـى العـلاء وشوبنهاور" يورد فيه أدهم مقتطفات سخية من نثر شوبنهور وشـعر أبـى العـلاء. ولا يغفل الكاتب عن أوجه الاختلاف بين الرجلين على كثرة المشـابه بينـهما : إيثـار العـدم والفناء على الوجود والكينونة، اعتبـار النسـب جنايـة، سـوء الظـن بالطبيعـة البشـرية، قيام المجتمع علـى الخديعـة والزيـف، غلبـة الأهـواء والمطـامع والشـهوات علـى بنـى الإنسان، شقاء الكائنات، مقاومة الإرادة وممارسة الزهد، ذم المرأة.

وفى نفس الكتاب فصلان عن "شوبنهاور وفلسفة التاريخ": ففـى الفصـل الأول يتحدث أدهم عن الدور الأول الذى لعبته فلسفة التاريخ فـى الفكر الألمـانى عنـد هجـل وحوارييه. وعلى الجانب المقابل كان شوبنهور يرفض فكرة التقـدم ويـرى ـ كمـا رأى أرسطو ـ أن الشعر أقرب إلى الحق من التاريخ (كلمة أرسطو الدقيقة هنا هى : الشعر أكثر فلسفة من التاريخ).

وفى الفصل الثانى يقول أدهم إنه بعد أن نفى شـوبنهاور عـن التـاريخ أن يكـون علما عاد فوفاه بعض حقه إذ قرر "أن التاريخ للجنس البشرى بمثابة العقل للفرد" فـهو ذاكرة البشرية ومعوان على استشراف آفاق المستقبل.

وفي كتاب "على هامش الأدب والنقد" يكتب أدهم عن "شوبنهاور والنقد الأدبي" فيقول إن فيلسوفنا عني بالكتابة عن الفن والأدب" ولعل سبب ذلك أنه لم يكن فيلسوفا ممتازا فحسب بل كان كذلك كاتبا كبيرا، وهو يعد في طليعة من نهضوا بالنثر الألماني وطوعوا اللغة الألمانية". ويعرض أدهم طرفا من آرائه في طبيعة النقد ووظائفه وإجراءاته مختتما هذا العرض بقوله : "لم يأت في النقد بجديد، والجديد في النقد من الأشياء النادرة، ولكنه يعرض الشائع المعروف عرضا طريفا قويا ويشير إلى حقائق تستحق أن يلتفت إليها وينوه بها".

لم يكن أي من الرواد الذين ذكرناهم حتى الآن متخصصا في الفلسفة، وقد عاصرهم وأعقبهم متخصصون مثل يوسف كرم الذي لخص في كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة" مذهب شوبنهور تلخيصا محكما في سبع صفحات لا غير، وذكر الفيلسوفين اللذين كان لهما أبلغ الأثر فيه : "أعجبه من أفلاطون وكنط قسمة الوجود إلى محسوس ومعقول، أو عالم الظواهر وعالم الشئ بالذات، وكانت هذه القسمة في نظره بمثابة ازدواج التأمل والشهوة أو الفكر والإرادة". ولخص نظرته إلى العالم، والعلاقة بين الفن والأخلاق عنده، ذاهبا إلى أن فلسفته حافلة بالاستدلالات الفطيرة والتأويلات المعتسفة.

وهناك الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي أخرج في ١٩٤٢ كتابا كاملا عن شوبنهور يعد - إلى جانب كتبه عن نتشه واشبنجلر وغيرهم - من أول المداخل المتعمقة إلى الفكر الجرماني في اللغة العربية[٤]. وله في كتابه "في الشعر الأوربي المعاصر" مقالتان أخريان عن الفيلسوف.

ففي مقالة "شوبنهور والشعر" يذكر أن شوبنهور يربط بين الشعر والرمز "ومن أجل ذلك يستعين بلغة الصور وتشمل المجاز والاستعارة والتشبيه والحكاية". وهدفه هو "الكشف عن الصور أو المثل وعن درجات تحقق الإرادة الموضوعي"، وهو يتوسل إلى تحقيق ذلك بالوزن والقافية. والشعر على ثلاثة أنواع : غنائي وملحمي ودرامي.

وفي مقالة "شوبنهور والموسيقى" يذكر بدوي أن الموسيقى عند شوبنهور

أعلى الفنون قدرا وأقدرها على التعبير عن إرادة الحياة وتصويرها "في مدها وجذرها، وضلالها وهداها، ومتناقضاتها وأحوالها المضطربة المتغايرة، ونزعاتها إلى الهدم وإلى البناء" وسيمفونيات بيتهوفن هي المثل الساطع لذلك إذ تطمح إلى بلوغ الانسجام بعد صراع. ولا شأن للموسيقى بالتصورات المجردة ولا بالمضحك، وإنما هي جد دائم.

وفي كتاب "قصة الفلسفة الحديثة" الذي صنفه أحمد أمين ود. زكي نجيب محمود يُعرف المصنفان بعصر شوبنهور وروح التشاؤم التي سادت أوربا في النصف الأول من القرن التاسع عشر (بيرون في إنجلترا، ودي موسيه في فرنسا، وهيني وشوبنهور في ألمانيا) في أعقاب الثورة الفرنسية والحروب النابوليونية، ثم يتقدمان إلى الحديث عن حياة شوبنهور وخلفيته العائلية والتعليمية، مع توكيد سوء علاقته بأمه وكيف أثر ذلك في نظرته إلى المرأة بعامة، وشعوره بالإحباط لانصراف الناس عنه إلى فلسفة هيجل الذي كان آنذاك في ذروة مجده وقمة شهرته.

ويلخص المصنفان فلسفة شوبنهور في كتاب "العالم كإرادة وفكرة"، فعنده ان الإرادة "هي الرجل الأعمى القوي الذي يحمل على كتفيه رجلا أعرج لا يبصر" و"التناسل هو أقوى الغرائز إذ هو الوسيلة الوحيدة التي يتسنى للإرادة بها أن تقهر الموت". والعالم شر لأن الإرادة حاجة دائمة متجددة، والإحباط هو ـ لا محالة ـ مصير أغلب الرغبات، وليست اللذة إلا امتناعا سلبيا للألم. إن الحياة تتحرك بين قطبين كلاهما شر : "الحياة تتأرجح كالبندول إلى الأمام والخلف بين الألم والسأم". الحياة أيضا شر لأنها قتال لا ينقطع بين الموجودات من أدناها في سلم التطور إلى أعلاها وهو الإنسان، حتى ليغدو الإنسان ذئبا للإنسان كما يقول المثل اللاتيني.

ويوجه المصنفات عددا من النقدات إلى فلسفة شوبنهور : إسرافه في سوء الظن بالمرأة، مغالاته في التشاؤم المنطوي على أنانية، قوله بأن اللذة سلبية وليست إيجابية، زعمه أن النبوغ مرتبط بالجنون وهو ما تدحضه أمثلة كثيرة تشهد بالسلامة العقلية للعباقرة من أمثال سقراط وأرسطو وسبنوزا ونيوتن وداروين، إلخ.. ثم ينتهيان إلى أنه "مهما يكن في فلسفة الرجل من أخطاء فما ذلك إلا كالكلف في الشمس. ولقد

أفلح فى أن يفرض فلسفته على الوجود فرضا وفى أن يضيف اسمه إلى سجل الخالدين".

ويبرز كتاب المفكر والمترجم الراحل فؤاد كامل عبد العزيز "الفرد فى فلسفة شوبنهور" (١٩٦٣) باعتباره من أفضل الكتابات العربية فى موضوعه وذلك لما يتسم به من أمانة علمية، ووضوح فى العرض، وروح نقدية عالية. يتحدث كامل عن مكان الفرد فى مذهب شوبنهور، وصراع العقل والإرادة فى الفرد، والفرد والمثل، والعبقرية، والفرد والزهد، مؤكدا توق شوبنهور إلى النرفانا حيث لا وجود للميلاد والشيخوخة والمرض والموت، وموردا من أقواله : " فى كل نسمة نزفرها من الهواء يقترب منا الموت الذى نحاول إبعاده فنحن فى قتال معه فى كل لحظة"، وموضحا كيف أن الفرد ـ صاحب الجسم ـ إنما هو تمثل وإرادة.

ودعوى كامل التى يبسطها فى أول سطر من كتابه هى : "تبدأ فلسفة شوبنهور بالفرد وتنتهى بمحاولة الإجهاز عليه". وفصول الكتاب الخمسة تتقدم نحو إثبات هذه الدعوى. وينتقد مفهوم شوبنهور للحب فيقول : "أعتقد أن شوبنهور لم يفهم من الحب غير ناحيته الجنسية فحسب، فالحب الحقيقى Eros كما يجب أن يفهم على حقيقته متعال على الفعل الجنسى، بل إنه فى كثير من الأحيان يضعف الناحية الجنسية بين المحبين".

ويجد كامل تناقضا بين دعوة شوبنهور إلى محو الإرادة ورفضه للانتحار فيقول : "نحن نعتقد أن الفلسفة التى تفضى إلى العدم الإرادى ثم تدعى بعد ذلك أن الانتحار ليس وسيلة من الوسائل التى يصل بها الإنسان إلى ذلك العدم المزعوم فلسفة تغالط نفسها فهى تهرب من الحياة ومن الموت فى الوقت نفسه، وهى تذم الحياة لأنها أضعف من أن تحتملها وتثنى على الموت دون أن تسعى إلى لقائه لأنها تخشى وتحاول أن تطيل لحظات بقائها فى الحياة مهما يكن من عدائها نحوها وازدرائها إياها، ومن هنا كان نعيها على الانتحار كتبرير لوجودها رغم اقتناعها بما فى الحياة من شر وإثم وقبح".

وعلى صفحات مجلة "تراث الإنسانية" (٥ فبراير ١٩٦٤) كتب د. فؤاد زكريا

عرضا علميا لكتاب "العالم إرادة وتمثلا". ويبدأ عرضه بتقرير الصلة الوثيقة بين حياة شوبنهور وفكره، ثم يتقدم من ذلك إلى سرد أهم وقائع هذه الحياة وأهم الأفكار التى تنطوى عليها فلسفته. وعند زكريا إن كتاب شوبنهور العمدة "من أعظم الأعمال الفلسفية على الإطلاق" وينوه بـ "أمانته العقلية ونزاهته الأخلاقية" كما يصف صاحبه بأنه "عالم نفسى من الطراز الأول". ويترجم نصوصا مختارة من الكتاب عن معنى الإرادة والتمثل، وماهية الفن، والطريق لخلاص الإنسان بإماتة إرادة الحياة والتخلص من مبدأ الفردية.

وفى كتاب "مشكلة الفن"يعرض د.زكريا إبراهيم فلسفة شوبنهور فى الفن فيقول : "الفنان أو الرجل العبقرى هو تلك الذات العارفة الخالصة المتحررة من الإرادة أو هو تلك الرأس التى استطاعت أن تتحرر من أسر الجسد وعبودية الأهواء فأصبحت كرأس أبولو التى تبدو شامخة فوق كتفين تحررت منهما وراحت ترسل أنظارها نحو الآفاق البعيدة النائية !"

وأحدث هذه الجهود الأكاديمية كتاب د. سعيد توفيق "ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور" (١٩٨٣) وهو مؤسس على رسالة جامعية حصل بها صاحبها على درجة الماجستير من كلية الآداب بجامعة القاهرة فى نفس العام.

يتحدث سعيد توفيق ـ مزودا بعلم واسع ودقة فى التفكير وقصد فى التعبير ـ عن حياة شوبنهور، وتطوره العقلى، والمضامين والاتجاهات الفكرية فى فلسفته ومصادرها، والتركيب الميتافيزيقى للعالم كما يراه، والفن بين الميتافيزيقا والأخلاق، والعبقرية كنظرية فى معرفة الوجود، وميتافيزيقا الجميل، والفنون الجميلة ودلالتها الميتافيزيقية، مع تقييم لفلسفة شوبنهور وأثرها فى الفكر الفلسفى والجمالى المعاصر.

ويبدأ سعيد توفيق كتابه بقوله : "المنهج المتبع فى البحث هو منهج تحليلى نقدى، فهو لا يهدف إلى عرض نظرية شوبنهاور فى الفن، بل يتعامل أساسا مع النصوص لإبراز الاتجاه السائد فيها وتحليله وتقييمه" مع مقارنة نصوص شوبنهاور بكتابات فلاسفة ومفكرين آخرين من معاصريه مثل هجل. ويبرز شوبنهاور من هذا العرض فيلسوفا لا عقلانيا متشائما ملحدا عظيم الاعتزاز بنفسه : "لقد رفعت حجاب

الحقيقة أعلى مما رفعه أى إنسان من قبلى". ويكتب توفيق : "كان العقل جوهر الإنسان حتى جاء شوبنهاور ليعلن صراحة أن جوهر الإنسان هو إرادته. وفى هذه الثورة الكوبرنيقية تقع أصالته الحقيقة".

وينتهى سعيد توفيق إلى عدد من النتائج هى:

١- "على الرغم من أن الظاهرة الجمالية عند شوبنهاور ترتبط بعلاقة وثيقة مع الظاهرة الأخلاقية وتشبهها فى كثير من خصائصها إلا أنهما لا يندرجان تحت رتبة واحدة أو مفهوم واحد".

٢- "إن فلسفة الفن عند شوبنهاور قد أظهرت لنا الطابع الفريد المميز للفن بوصفه رؤية ميتافيزيقية أى رؤية لحقائق الحياة والوجود فى صورهما المختلفة".

٣- "الارتباط بين الفن والميتافيزيقيا عند شوبنهاور ليس مجرد ارتباط بين نظرية فى الفن وبين مذهب ميتافيزيقى، وهو مذهب شوبنهاور فى الإرادة، بل هو فى حقيقة الأمر ارتباط بين الفن وبين الوجود والحياة".

٤-"إن نظرية العبقرية تحتل مكانة هامة فى مذهب شوبنهاور الجمالى كنظرية فى معرفة الوجود"

٥- "إن خطأ شوبنهاور الأكبر هو أنه نظر إلى الفن على أنه مجرد رؤية فى المقام الأول، ونظر إلى العبقرية أو الإبداع الفنى على أنه معرفة فحسب، ونسى أن الفن أو الإبداع الفنى ليس رؤية فحسب بل هو أيضا صناعة وتطبيق".

٦- "برغم الأخطاء التى وقع فيها شوبنهاور فإن تأثيره فى مجالى الفن والفكر الجمالى كان كبيرا".

إلى جانب هذه الكتابات بأقلام متخصصين نجد كتابات أخرى أقرب إلى التبسيط مثل كتاب د. أحمد معوض "أضواء على شوبنهاور". ويروى معوض قصة

حياة الفيلسوف من المهد إلى اللحد ويتحدث عن شوبنهور الإنسان وعن فلسفته ثم يختم الكتاب بفصل عنوانه "نحن وشوبنهاور". ويقيم صلات بين أقوال شوبنهور وأقوال مفكرين آخرين كسبينوزا ونتشه وفرويد، ويترجم نص وصيته وبعض مراسلاته، ويورد قوله "الحياة ليست إلا صفقة خاسرة لا تغطى تكاليفها". والكتاب أقرب إلى التجميع من الشرق والغرب، دون منهجية واضحة، كما تشوبه بعض أخطاء لغوية.

وفى مقالة عنوانها "المرأة فى حياة شوبنهور" (مجلة الجديد ١٥ أغسطس ١٩٧٤) يتحدث سعد عبد العزيز عن علاقة شوبنهور السيئة بأمه، ويذكر طرفا من آرائه فى المرأة وهو ما يلخصه قوله :"لو استعرضت عصور التاريخ جميعا لما وجدت أحداً من النساء قد أبدع فى الفن عملا إبداعيا فريدا ينم عن أصالة ونبوغ". كما يعرض لنظريته فى الحب، وفى الخلاص بالفن.

ويقدم د. رمسيس عوض فى كتابه "ملحدون محدثون ومعاصرون" (١٩٩٨) نبذة عن حياة شوبنهور وعن فلسفته فيقول : "كان يحتقر رجال اللاهوت ويصف الدين بأنه ميتافيزيقا الشعوب. وكان طبيعياً أن يرفض شوبنهاور المسيحية لأن أسلوبه فى تربيته وتنشئته لم يزرع فيه احترام الدين أو الكنيسة"، وهو يفضل البوذية على المسيحية وإن راقته فى هذه الأخيرة أمور منها : فكرة الخطيئة الأصلية، والصوم لكبح جماح الشهوات، والزهد فى الحياة الدنيا، ونكران القديسين الإرادة الفردية.

[٤]

ومن الإنشاء نتقدم إلى الترجمة فنعرض لبعض المترجمات أو الملخصات التى نقلت إلى العربية عن لغات أخرى - أبرزها الإنجليزية - والتى ضمت فصولا أو صفحات عن شوبنهور.

فى العدد ٤٨ من "كتابى" قدم المحرر حلمى مراد عرضا لكتاب "شوبنهاور" من تأليف دانا لى. والعرض طلى شيق يغلب عليه ميل إلى الإثارة الصحفية بل الجنسية -يدين حلمى مراد وهجيراه - ويسمى شوبنهور عدو الحب، كما يسمى

رسالته للدكتوراه "جذور العقل الأربعة" وهى ترجمة خرقاء لا تفى بالمراد.

وعلى نحو أدنى إلى العلمية والانضباط كتب أحمد إبراهيم الشريف ـ مريد العقاد ـ على صفحات مجلة "المجلة" (سبتمبر ١٩٦٣) عرضا لكتاب باتريك جاردنر عن شوبنهور (سلسلة بليكان ١٩٦٣)[٥]. ويأخذ الشريف على جاردنر أنه لم يفصل القول فى حياة شوبنهور وأثرها فى فلسفته وتفكيره، كما أنه أوجز القول فى أبويه وعلاقته بهما. على أنه يعوض القارئ عن هذا القصور "بشرحه الواضح الوافى لفلسفة الفيلسوف الميتافيزيقية والإبستمولوجية".

وضمت "الموسوعة الفلسفية المختصرة" من تحرير ج.إرمسون ترجمة فؤاد كامل وجلال العشرى وعبد الرشيد الصادق ومراجعة د. زكى نجيب محمود (١٩٦٣) مادة عن شوبنهور تلخص أهميته التاريخية فى نقاط ثلاث :

١ ـ أنه كان أول فيلسوف أوربى كبير اتخذ من الإلحاد موضوعاً.

٢ـ إنه كان أول فيلسوف أوربى كبير استرعى انتباه الناس إلى الأوبنيشاد والبوذية وتأثر بهما تأثرا عميقاً.

٣ـ أنه كان فاتحة لزيادة الاهتمام بالإرادة وبالجانب اللامعقول فى الفلسفة الحديثة.

وترجم عثمان نويه كتاب هنرى توماس ودانا لى توماس "المفكرون من سقراط إلى سارتر" وهو يتضمن فصلا عن شوبنهور يروى قصة حياته بأسلوب جذاب وإن أعوزه العمق. وتتردد فيه النوادر المألوفة عن غرابة أطواره :"لم يسمح بتسليم ذقنه لموسى الحلاق قط، ولا يكاد يذكر مرض معد، حتى يولى من الناس فرارا، وكان يصطحب معه قدحا جلديا يشرب منه أينما ذهب للعشاء خارج منزله حتى لا تضطر شفتاه إلى ملامسة كوب غيره. وكان يحكم الإغلاق بالقفل والمفتاح على غلايينه ومباسم لفافاته لئلا "يلوثها" أصدقاؤه، فضلا عن قصص عداوته لهيجل، وازدرائه لعامة الناس، وشجاره مع صاحبة المنزل الذى كان ينزل به فى برلين، وآرائه فى المرأة (لم يمنعه ذلك من إقامة بعض علاقات جنسية وإنجاب طفل غير شرعى رفض الاعتراف بأبوته).

وفى الجزء الخاص بالفلسفة الحديثة وهو الكتاب الثالث من "تاريخ الفلسفة الغربية" لبرتراند رسل (ترجمة د.محمد فتحى الشنيطى) فصل عن شوبنهور يذهب إلى أن أهميته تتمثل فى أمرين : تشاؤمه، ونظريته فى أن الإرادة أعلى مقاما من المعرفة. ويقول رسل "إن لفلسفته، رغم ما فيه من تضارب وضحولة، بقدر ما، أهمية ملحوظة كمرحلة فى التطور التاريخى".

ثمة أيضا كتاب "الفيلسوف وفن الموسيقى" من تأليف جوليوس بورتنوى وترجمة وتصدير د. فؤاد زكريا، ويضم قسماً عن "الفلسفات الموسيقية عند هيجل وشوبنهور ونتشه". ويورد قول شوبنهور : "الموسيقى لو اتحدت بالكلمات أكثر مما ينبغى، وحاولت أن تتشكل وفقا للحوادث لكانت بذلك تحاول أن تتكلم بلغة غير لغتها". ويذكر إعجاب شوبنهور بموسيقى روسينى.

وكتاب "الجانب الدينى للفلسفة" للفيلسوف الأمريكى جوزايا رويس وترجمة د. أحمد الأنصارى يناقش مفهوم شوبنهور لعاطفة الشفقة إذ يرى أن "الشفقة هى المبدأ الغيرى الوحيد فى الإنسان ولا يمكن ردها إلى أى عاطفة أنانية أخرى من عواطفنا الطبيعية". ويرفض رويس هذا المفهوم ذاهبا إلى أنه "يبدو جذابا ولكنه قابل للشك" وأن ميتافيزيقا شوبنهور "عبارة عن قارب صغير بال لا يصلح لأن يبحر به رجل عاقل فى البحر".

وأخيرا فهناك كتاب "تاريخ الفلسفة الحديثة" لوليم كلى رايت وترجمة د. محمود سيد أحمد. وهو يعقد فصلا لشوبنهور يتحدث فيه عن عصره وحياته وشخصيته والمفاهيم الأساسية لفلسفته فى مجالات الاستاطيقا والأخلاق والدين، مع شرح مفهومه للعلة الكافية، والعالم باعتباره تمثلا، وتموضع الإرادة.

وينتهى فصل رايت بمجموعة انتقادات منها أن "تشاؤم شوبنهور يقوم على تحليل زائف للرغبة، وليس صحيحا ببساطة فى رأى معظم الفلاسفة أن المتعة سلبية بصورة خالصة أى أنها تتخلص من الألم فقط، فالمتعة فى الحياة شئ إيجابى". ولكنه ينتهى إلى أنه "قلما يكون شوبنهور مخطئا كلية تماما، فهناك عنصر من الحقيقة فى كل شئ يقوله تقريبا".

[٥]

بماذا نخرج مما سبق ؟

لقد كان شوبنهور قوة فاعلة فى فكر جيل الرواد من أمثال العقاد وشكرى والسباعى، لمست وترا من خبراتهم الخاصة وعصرهم المضطرب؛ ثم إذا هو يصير لدى جيل تال من أساتذة الفلسفة والمتخصصين فيها ـ بدوى وفؤاد كامل وزكريا إبراهيم ـ واحدا من صانعى العقل الحديث، ومعبرا عن أزمات الضمير فى حيرته بين الإيمان والإلحاد. وهو عند الباحثين عن التشويق الصحفى ـ مثل حلمى مراد ـ هولة غريبة الأطوار، تستوقفنا بمتناقضات فكرها وشذوذ أفعالها.

وخلال هذا كله كان ثمة اتجاهان فى الكتابة عن شوبنهور : أولهما (بدوى، فؤاد زكريا، سعيد توفيق، إلخ...) يركز على ملامح فكره وقسمات مذهبه، مرتدا به إلى أصوله الأفلاطونية والكانطية واليوبانيشادية، ومقتفيا أثره فى الفكر الحديث. والثانى يركز على حياته ونوادره ونقائضه، والاتجاه الأول وحده هو الذى يُعتد به، أما الثانى فلا يعدو أن يكون تسلية لطيفة.

ويظل شوبنهور ـ على كثرة ما كتب عنه بالعربية ـ طيفا لا قوام له، صورة بلا هيولى، وذلك فى غيبة الترجمات لكاملة لأعماله؛ فعند ذلك فقط يمكننا أن نتحدث حديثا جادا عن حضوره فى الثقافة العربية. وإلى أن يحدث ذلك ـ كم من السنين سوف يستغرق؟ـ سيظل، كما هو الآن، مجرد كلمة تتداولها الشفاه، وعبارات من فلسفته مفصولة عن سياقها، ونوادر يتلهى بها المثقفون، وتجربة فردية ـ لاننكر عمقها ـ فى حياة رجال من أمثال العقاد وبدوى وفؤاد كامل. كلا! إن عصر شوبنهور فى الثقافة العربية ـ بمعنى الحضور الفاعل المنفعل ـ لما يبدأ بعد.

هوامش :

١-انظر مادة "شوبنهور" بقلم وليم ولاس وزملائه، في "دائرة المعارف البريطانية" المجلد العشرون، جامعة شيكاغو ١٩٤٥.

٢- انظر "شوبنهور : مقالات وأوابد من القول" اختارها وترجمها وقدم ليا ر.ج.هولنجديل، كتب بنجوين ١٩٧٦.

٣- يحدثني د. سعيد توفيق أنه بسبيل التعاقد مع المجلس الأعلى للثقافة على ترجمة "العالم إرادة وتمثلا" للنشر في إطار المشروع القومي للترجمة . وليت ذلك يتم فليس اقدر من سعيد توفيق - في حقلنا الفلسفي المعاصر - على النهوض بهذا العمل.

٤-قرأت كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى عن شوبنهور منذ سنوات، ولم أتمكن من العثور عليه حديثا قبل الشروع في كتاب هذه المقالة، وهو نقص كبير في مقالتي آسف له.

٥- يتألف كتاب باتريك جاردنر عن شوبنهور من : كلمة تمهيدية للمحرر، تصدير، ١)الحياة ومدخل. ٢) إمكانية الميتافيزيقا. ٣) المعرفة والفكر. ٤) أدب العالم. ٥) طبيعة الفن. ٦) علم الأخلاق وإرادة الفرد. ٧) المتصوف، خاتمة، كشاف.

المصادر والمراجع

ترجمات لأعمال شوبنهور

- فن الأدب : مختارات من شوبنهاور، أعدها بالإنجليزية بيلي سوندرز، ترجمة وتعليق شفيق مقار، مراجعة عبد الحميد الاسلامبولي، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٦.

- "الضوضاء" :في كتاب : روائع المقال، تحرير هوستون بيترسون، ترجمة يونس شاهين، الهيئة

المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.

ب) كتابات عربية عن شوبنهور

- عباس محمود العقاد، رأى شوبنهور فى معنى الجمال فى : مراجعات فى الآداب والفنون، دار الكتاب العربى، بيروت، طبعة ١٩٦٦.

- عبد الرحمن شكرى، لاروشفوكولد – ليوباردى – شوبنهور (نشرت لأول مرة فى المقتطف أغسطس ١٩٤٧)، من نظرات لاروشفوكولد (نشرت لأول مرة فى المقتطف ديسمبر ١٩٤٧) وأعيد طبعهما فى كتاب شكرى : نظرات فى النفس والحياة، جمع ودراسة د. عبد الفتاح الشطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦. وثمة طبعة أخرى لهذا الكتاب جمعها وراجعها وقدم لها د. محمد رجب البيومى، الدار المصرية اللبنانية ١٩٩٦.

وثمة طبعة ثالثة للكتاب ذاته فى كتاب : عبد الرحمن شكرى : المؤلفات النثرية الكاملة، المجلد الأول، تحرير وتقديم د. أحمد إبراهيم الهوارى، المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٨.

- محمد السباعى، الفيلسوف شوبنهور فى : مشاعر وأفكار، الشركة العربية للطباعة والنشر، د.ت (نشرت المقالة لأول مرة فى البلاغ ٨ يناير ١٩٣٠).

- على أدهم ، خواطر عن التأليف والأسلوب فى : لماذا يشقى الإنسان : فصول فى الحياة والمجتمع والأدب والتاريخ، مكتبة نهضة مصر ، د.ت.

- "موازنة بين أبى العلاء وشوبنهاور"، "شوبنهاور وفلسفة التاريخ" (فصلان) فى : بين الفلسفة والأدب، دار المعارف ١٩٧٨.

- شوبنهاور والنقد الأدبى فى : على هامش الأدب والنقد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ابريل ١٩٩٨.

- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ١٩٦٢.

- عبد الرحمن بدوى، شوبنهور ١٩٤٢، الطبعة الثانية ١٩٤٥، الطبعة الثالثة : دار النهضة العربية ١٩٦٥.

- "شوبنهور والشعر"، "شوبنهور والموسيقى" فى : فى الشعر الأوربى المعاصر، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٥.

- أحمد أمين وزكى نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، الجزء الأول، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٧.

- فؤاد كامل، الفرد فى فلسفة شوبنهور، دار المعارف ١٩٦٣.

- فؤاد زكريا، العالم إرادة وتمثلاً، مجلة تراث الإنسانية (٥ فبراير ١٩٦٤) (أعيد طبعها فى كتابه : آفاق الفلسفة، مكتبة مصر ١٩٩١).

- زكريا إبراهيم، مشكلة الفن، مكتبة مصر، د.ت.

- سعيد محمد توفيق، ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٣.

-. ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، مجلة القاهرة، ١٥ فبراير ١٩٨٧.

- أحمد معوض، أضواء على شوبنهاور، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، مايو ١٩٦٥.

- سعد عبد العزيز، المرأة فى حياة شوبنهور، مجلة الجديد ١٥ أغسطس ١٩٧٤.

- رمسيس عوض، ملحدون محدثون ومعاصرون، سينا للنشر ١٩٩٨.

ج) كتب مترجمة إلى العربية بها فصول أو صفحات عن شوبنهور

- حلمى مراد، كتابى العدد ٤٨، شوبنهاور (عرض لكتاب (أو فصل؟) من تأليف دانسا لى) (أعيد طبعه فى كتاب حلمى مراد: موزار وأعلام آخرون، مكتبة مصر ١٩٩٦).

- أحمد إبراهيم الشريف، شوبنهاور، مجلة المجلة (سبتمبر ١٩٦٣) (عرض لكتاب باتريك جاردنر "شوبنهور").

- ج.إرمسون (محررا) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وجلال العشرى وعبد الرشيد الصادق، مراجعة د.زكى نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣.

- هنرى توماس ودانا لى توماس، المفكرون من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نويه، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠ (صدرت طبعة مختصرة منه تحت عنوان : أعلام الفكر الأوربى من سقراط إلى سارتر،

سلسلة كتاب الهلال، فبراير ١٩٧٧).

- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث : الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.

- جوليوس بورتنوى، الفيلسوف وفن الموسيقى، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. حسين فوزى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤.

- جوزايا رويس، الجانب الديني للفلسفة، ترجمة د. أحمد الأنصارى، مراجعة د.حسن حنفى، المجلس الاعلى للثقافة ٢٠٠٠.

- وليم كلى رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠١.

تحية أولى

إلى الدكتور عبد الغفار مكاوي

نتقدم في هذا الملف المتواضع بتحية لأستاذ وأديب وناقد ومترجم ، قدم الكثير للفلسفة والأدب ، ونحن نعلم جيدا أن جهد عبد الغفار مكاوي في الثقافة والفكر العربي يفوق ما نقدمه إليه في تأمله الصامت بعيدا عن صخب الأضواء ، أنها سمة المفكر والأديب والفنان الحقيقي ، فليتقبل منا هذه التحية كمقدمة أولية من تلاميذه .

تغطي هذه التحية جوانب ثلاثة : حياته ، وإبداعاته الأدبية ، وجهوده الفلسفية، التي تستحق أكثر من دراسة . نقدم هذا الملف وفي وعينا ما قدمه عن عثمان أمين ، وزكي نجيب محمود، وعزمي إسلام وغيرهم . وندرك أن ما نقدمه عنه اليوم هو بعض مما قدمه هو فليتقبل منا هذه التحية المتوضعة.

أوراق فلسفية

سنوات التكوين
البعد والخروج والتخلى عن كل العروش

عبد الغفار مكاوى

من الصعب ، ان لم يكن من المستحيل ، ان يتحدث إنسان عن تكوينه فهو اذا جاز استخدام لغة الفلسفة - عملية جدلية متصلة ، تتصارع فيها قوى البناء مع قوى الهدم ، وعوامل التكوين مع عوامل التدمير . ولو سألت البذرة عن عناصر التربة والغذاء التى دخلت فى تكوينها حتى أصبحت شجرة ثم أنضجت ثمرة لقالت لك هى الآلاف العناصر بل ملايينها .. فما بالك بإنسان يحيا لكى ، يكسب ويعيش ويتنفس - لعزائه او بلائه !- لكى يدفن على الورق تجربته مع نفسه وعصره وواقعه؟

هى اذن عملية بدأت فى مهد الوعى عندما اخذ يفتح عينيه ويتعلم الفن الاول والاهم لكل كاتب يستحق هذا الاسم ، وهو فن الرؤية ، ولن تنتهى الا فى لحد التلاشى والانطفاء ، اى مع اكتمال التكوين بالموت ،ولما كانت رحمة الله قد شاءت ان تمد فى خيط العمر الواهى المحدود ، وان تحفظه وتجدده فى كل لحظة وحتى هذه اللحظة ، فمن الصعب أيضا ان اتحدث عن تكوين لم يزل عرضة للنمو والذبول ، والتطور والتراجع ، والتفتح على مفاجات كل جديد يهزه ويزلزله ، او الانكسار والمرارة والاحباط مع كل مؤلم وموجع يدميه ويقتلعه من جذوره . اضف الى هذه الصعوبة ان الذى يكتب هذه الكلمات لم يكتف بالكتابة ، او بالاحرى لم تقدر له نعمة التفرغ والتفانى لها ، اذا اقتسمت حياته ، ومزقتها ايضا ، مهنة تعليم الفلسفة التى اقتضتها لقمة العيش (ونعلم اليوم اكثر من اى يوم مضى كم هى مرة وقاسية) لاكثر من ربع قرن من الزمان اكتظ بالغصص والمنغصات التى حاول ان يتجاوزها ويسيطر عليها فى محاولات ادبية وفكرية مختلفة ما زالت مستمرة ، وهو يقول تعليم الفلسفة لا الفلسة نفسها ، اذ اصبح التعليم - فى جامعات لم تعد تحمل من معنى الجامعة ، ورسالتها اكثر من الاسم - عملية تعذيب هائلة وعقيمة .

اما الفلسفة نفسها فبقيت هى العشق والسند ، ومن حكمتها وشموليا ودقة مناهجها فى التحليل والتفسير والتغيير والتثوير انعكس ما انعكس على اعمالة (او هذا على الاقل هو ما يرجوه ويتمناه). واخيرا تاتى اخر الصعوبات فالكتابة عن التكوين تنطوى بالضرورة على الكتابة عن المسيرة او السيرة الذاتية ، مع ما فى الكلام عن الذات من خطر الوقوع فى مهاوى التضخم والتورم واعراضها التى تفشت كالاوبئة فى السنوات الاخيرة بين اكثر كتابنا ومثقفينا العرب ، لا سيما بعد الهزيمة التى سميناها نكسة ، ومع غياب الحريات الحقيقية وتزايد الاختلال فى علاقة الانا بالاخر ، ولذلك لا بد من الاستغفار لله ، وطلب العفو من القارئ عن كل حديث عن الذات تهدده على الدوام مصيبة السقوط فى تلك المهاوى/ والامراض ، خاصة حين تدفع للدفاع عن "ذاتها" من عوامل التدمير والاحباط التى تحاصرها ، ومن كوارث الانتحار الحضارى التى انخرطت فيها الذات الجماعية . ولقد لمست اطرافا من سيرتى فى "بكائيات" صدرت قبل سنوات قليلة ، وفى اكثر ما كتبت من قصص ومسرحيات ومقالات ، بل وفى معظم ما وضعت من بحوث ونقلت من ترجمات ينطبق عليها ما يمكن ان يوصف بانه اعتراف طويل ، ويصدق عليها ما سماه الناقد المبدع الكبير "شكرى محمد عياد" فى عدد قريب من اعدادا هذه المجلة "بالخلاص بالكتابة".

ولما كنت انوى ان استكمل البكائيات بمشيئة الله وعونه ، فلا املك فى هذا المجال المحدود الا ان اذكر بعض "الثوابت" التى اتصور انها قد ساهمت فى تكوين لا يزال متجددا كما قلت ومهددا فى ان واحد..

التخلى عن العرش : اول هذه الثوابت هو ما احب ان اسميه "التخلى عن العرش".. لا ادرى اين ولا متى قرأت ان الكتابة نوع من التخلى عن كل العروش ، ولا اعرف ان كان هذا مجرد اعتقاد نبع من طبيعتى ولازم تكوينى . والتخلى هنا يوحى على الفور بحقيقة التصوف التى حددها اوائل الزهاد والصوفية المسلمين عندما قالوا انه هو "ترك كل العلائق والتمسك بالحقائق" ، كما يذكرنا بالكلمة نفسها التى تدور حولها اعمق التأملات والشطحات الروحية للمتصوف الالمانى "اكهارت"

من القرن الثالث عشر (١٢٦٠-١٣٢٧) ، وتتصل في لغته بكلمة اخرى تعني الرضا والسكينة والطمأنينة . ولا اقصد بالتخلي معناه الظاهري أو السطحي ، من البعد عن السلطة ، والمنصب والشهرة والمال ،والاضواء والمنافع والمصالح ، اذ ربما يكون هذا البعد – او الابتعاد – تعبيرا عن فشل برر نفسه بحكمة عاجزة .. انما اقصد التخلي بمعناه الديني الاصيل ، من الفناء والعبادة الخالصة ، وبمعناه الفلسفي ، من الاكتفاء والاستغناء الذي كان المثل الاعلى للفيلسوف والعالم القديم ، وما يزال في رأيي جديرا بأن يكون المثل والقيمة العليا لكل كاتب حقيقي .

لهذا لا ينقضي عجبي من تهالك بعض من يسمون انفسهم كتابا او مفكرين على الشهرة والوصول والضجيج والفرقعة والظهور في الصورة وفي اجهزة الاعلام ، وحرصهم على ان تكون لهم "جوقات" – او لنكن اكثر صراحة من واقع ما يجري حولنا فنقول "شلل" و "عصابات" تدق لهم الطبول – وتدوي بالثناء والتهليل ، وتبذل الجهود المستميتة في التقديم والتفسير والتحليل ، لاعمال يشك في ان اكثرها يرقى اصلا الى مستوى الفن او الفكر او ينطوي على اية قيمة جمالية او انسانية حقيقية .

وتظلم الاصالة كما تظلم الحداثة ، وتكثر الثرثرة والبلوسة ، ويجني جناية لا تغفر على قديم ما زلنا نجهله وجديد لم نحسن استيعابه ، وتتضح اوعية السياسة الفاسدة سيول الاستبداد والتسلط والجهل والتخبط على بساتين الادب والفن والابداع الموحشة – الا من بعض الاشجار النادرة والزهرات الوحيدة – وتزحف عليها مواكب غير مقدسة من جراد الجهال والادعياء والانتهازيين والشطار والسماسرة والمتعهدين وركاب كل الامواج .. ويضيع الحقيقي في غمرة المزيف ، ويغرق القيم في طوفان المطبوع والمنشور الذي لا يكاد يجد الناقد العالم والمنصف الذي يميز غثه من سمينه. ولو صحت عين الناقد - العالم والمنصف كما قلت – لامكن طرد الجراد المتطفل ، وتطهير البستان الذي اوشك ان يصبح جبانة كبيرة نصبت فوقها عروش كاذبة لملوك كذابين ، ولادرك الجميع ان حصان المجد هوز الذي يسعى الى فارسه الذي يستحقه ، فيحني له رأسه الجميل ، ويقدم له سرجه الذهبي .. ولا داعي لذكر امثلة من ثقافات واداب اخرى ، اذ يكفي ان نذكر في ايامنا هذه اسم زكي نجيب

محمود ونجيب محفوظ بين اسماء اخرى ربما لا يزيد عددها على اصابع اليدين او اليد الواحدة.

واسترد الخيوط بعد هذا الاستطراد فاقول انني اومن بالعمل الصامت والصادق في الظل .. وسواء جاء شئ من التقدير في حياتي او بعد موتي او لم يجئ على الاطلاق ، فيكفيني انني تخليت وعكفت واخلصت على قدر طاقتي المحدودة . اقولها وليس في جدول النفس قطرة مرارة واحدة ، فالتخلي قانون الحياه ومبدأ تكوين، وليس مبدأ ابدا – ولن يكون – علامة عجز او مكر او تواضع مغرور .. ويبقى شعار حياتي – ان كان لا بد من شعار – هو ان احيا في هدوء واعمل في صمت واموت في صمت .. ولكم يسعدني حصار التجاهل المضروب من حولي ، لانه يوفر لي الحرية الضرورية ، والحرية هي قضيتي الاولى والاخيرة .

يرتبط التخلي . عن كل العروش بشعور مزمن بالذنب ، يجعلني احاسب نفسي مع كل شهيق : هل استحق الهواء الذي أتنفسه ، ومع كل اغماضة جفن : هل فعلت اليوم ما يسوغ لي ان انام مرتاح الضمير ؟ صحيح انني ابيت كل ليلة وفي سمعي عبارة كانت ترددها امي رحمها الله :"يا بخت من بات مظلوم ولا بات ظالم" كما نطق بها سقراط في دفاعه الشهير عندما اكد انه يفضل ان يتحمل الظلم على ان يوقعه على غيره . لكن من منا الظالم ومن المظلوم ؟ وأين الحدود الفاصلة بين الذنب والبراءة ؟ لا شك أن الشاعر بالذنب قد ارتكب ذنوبا أخرى في حق غيره ، لكن ربما يشفع له أنه لم يتعمد الظلم ولم يقصد إليه . وربما يسمح له القول بأن شعوره بالذنب – ومن ثم تعذيبه الدائم لنفسه – له أصل "بيولوجي" .. فقد ولدت ثالث ثلاثة . وأثر ضلعا المثلث أن يتركا أضعفهما وأكثرهما هزلا بعد الشهر الثاني من ولادتهما . ولقد طاردني الشعور بالذنب نحو الشقيقين الغائبين ، أو العاقلين ، منذ أن سمعت القصة من فم أمي وشقيقتي الكبرى ، وعرف عني التجول الرومانسي في صباي بين قبور جبانة البلدة بحثا عن قبري الصغيرين المسكينين ، وعن الشبر الباقي الذي أعده جارنا المقرئ واللحاد ليسع الجسد الثالث النحيل ، فشاء حظه أو مكره – لسبب لا يفهمه ولا يستحقه – أن يبقى بعد المقرئ والأم والأب وشقيقتين عزيزتين أكبر منه . ولكم

عوقب وضرب بسبب هذه الجولات الوحيدة . وكم تذكرها عندما كبرت به السن وألف قراءة شعر المقابر وأدبه القاتم الحزين. ونشأ الصبي المدلل - الذي ارتبط مولده بمعجزة أو مفارقة ساخرة - في بيت ريفي رباه على قيم ازداد تحسره عليها بعد إقامته في المدن المعقدة الماكرة ، وبعد الهجمات الشرسة "للا قيم" على واقعنا ومجتمعنا وعلمنا وأدبنا وضمائرنا ، إذا جاز الظن المتفائل بأن فينا اليوم من يتذكر الضمير - وبين أب تقي صارم ، قاس على نفسه في التزامه بالاستقامة والواجب المطلق - وكأنه فيما عرفت بعد ذلك كانطي ريفي وإن لم يسمع عن كانط ! ، وأم طيبة حنون ، تشقى من قبل طلوع الفجر إلى مغالبة النوم مع صلاة العشاء ، وتملك قدرة نادرة على الحب والعطاء بغير حدود - حتى لتستخسر في نفسها اللقمة والهدمة - وعلى الدعابة والمرح وحكاية الأمثلة والحكايات ومحاكاة الآخرين - بينهما وبين أخوين يساعدان الأب - المتفرغ للعبادة وقراءة "الكتاب" الوحيد الذي قرأه في حياته - في تجارته البسيطة ، وأخوين أخرين يدرسان في المدن الساحرة البعيدة والمخيفة ، ولا يظهران إلا في إجازة الصيف - بينهم تكون الحالم والمذنب الصغير ، وبدأت تجاربه مع الشعر الذي أفلس منه تماما في العشرين وإن ظل وفيا للشاعرية فيما حاول من قصص ومسرحيات لايزال فيما قدم من دراسات في الأدب العالمي والغربي وفي الفلسفة الشرقية والغربية ، مما جعل أحد النقاد الصغار يجرب فيه ذكاءه ويصفه بالوصف المشهور عن "التوحيدي" أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ، أي لا شئ على الإطلاق!..

البعد والخروج

إذا كانت أول عبارة في سفر التكوين هي "في البدء كان الكلمة" وكان أول كلمة معبرة عن حياة جوته - سيد شعراء الألمان - الذي سأتكلم عنه بعد قليل - هي "في البدء كان الفعل" ، فيبدو أن الكلمة التي تصدق عليّ هي "في البدء كان التعذيب" ! ترسب في وجداني منذ السنوات المبكرة أنني أختنق في عالم خانق هو الجحيم ، واستقر فيه ضرورة الخروج من هذا الجحيم والوفاء له في الوقت نفسه والاكتواء بناره .. خرجت منه كثيرا إلى بلاد وعوالم أخرى ، لكنني كنت أحمله معي وفي أينما

ذهبت وعشت فيه وتلظيت بنيرانه وزبانيته معظم حياتي ، لكنني لم أتوقف عن محاولة الخروج منه ورفضه والاحتجاج عليه وسلبه وانا فيه ، ربما كان اغترابا دائم البحث عن الانتماء ، أو انتماء لا يجد نفسه إلا في الاغتراب ، مهما يكن الأمر فقد سعيت باستمرار إلى آفاق وشواطئ أخرى ، وتطلعت على الدوام إلى معرفة لغات وآداب وحضارات أخرى "حتى سماني صديق عمري صلاح عبد الصبور بالطلعة" أكثر مما تطلعت لتثبيت قدمي على أرضي وتعميق لغتي وتراثي" غربت وشرقت بقدر ما أسعفني قاربي الوحيد وجناحاي الضعيفان ، لكي أثوب في العقد السادس من عمري إلى حقيقة أصارح بها شباب الأدباء والعلماء : لن يعرف الإنسان تراث الآخرين إذا ظل يجهل تراثه ، ولن يتقن لغات الغير حتى يتقن لغته...

ربما بدأت الرغبة في البعد والخروج في الثالثة أو الرابعة عشرة من عمري بعد قراءة قادة الفكر لطه حسين وزهرة العمر للحكيم . لكنها يقينا قد رسخت جزورها في تربيتي عندما قرأت "الأم فرتر" في ترجمة الزيات رحمه الله عن الفرنسية كنت أيامها - مثل كل صبي مثلي لا أزال أعبر جسر الدموع المنفلوطية وشاءت المصادفة أن أقع على هذا الكتاب الفريد الذي أصبح أول نص أدبي أعكف عليه بعد أن بدأت بعد ذلك بداية جادة في تعلم الألمانية كما قدر لصاحبه أن يصبح كوكبا هاديا لتفكيري وحياتي طوال ثلاثين سنة أو يزيد ، وأن أعرف بأدبه وشعره وأترجم له وأدرسه في ثلاثة كتب على الأقل .

كنت في تلك المرحلة مفتونا ببلاغة الرافعي والزيات ، متأثرا في ذلك بشقيقي الأزهري وزملائه الذين عودوني ضبط ساعتي البيولوجية الأسبوعية على يوم الثلاثاء الذي كانت تظهر فيه "الرسالة" فيما أذكر .

وخرجت من الفتنة والافتتان بهما وبجيلهما من البلغاء - الذين مازلت أحاول الخلاص من بلاغتهم إلى اليوم لأقع في سحر "جبران" الذي لف شبكته حولي حتى حصولي على التوجيهية . ومد لي الحكيم طوق النجاة فنقلني فكره المثالي وحواره الدقيق من البلاغة إلى الفن ، وفي الجامعة عاودتني الرغبة في البعد والخروج ، ومع الإصرار على إجادة الإنجليزية والفرنسية ، وبرعاية كريمة من بدر الديب ومحمود

أمين العالم ويوسف الشاروني الذين تعهدوني بحبهم وتوجيهتهم في سنواتي الأولى بالجامعة ، أطلعت على ما أمكنني الاطلاع عليه من مسرحيات "ميترلينك" وقصص "كافكا" - الذي لم تفارقني كوابيسه إلى اليوم!- وأشعار "رلكة" و "إليوت" ، وشذرات متفرقة مما كان يكتب أو يترجم عن فلاسفة الوجود وأدابه الذين بدأت أصواتهم تتردد بين المثقفين عامة ، ودارسي الفلسفة خاصة ، مثل كامي وسارتر ومارسيل وهيدجر وياسبرز من الأول تشربت النزعة التراجيدية أو المأسوية ، والعطش المتجدد للطبيعة والنور والحياة، ثم لازمتني عاطفة الحب له والارتباط بتشاؤمه وبراءته وأمانته وتمرده حتى إعداد رسالتي عن فكره الفلسفي بعد ذلك بأكثر من عشر سنوات .

أما الخامس "وهو هيدجر" فقد سيطر سيطرة المستبد على عقلي ، وأغراني سحره الوهمي وأرهقني فكره العسير وأسلوبه المعقد الركيك طوال السنوات التي قضيتها في جامعة ألمانية خضع معظم أساتذتها وطلابها لطغيانه ، وتمخض ذلك الانشغال الطويل عن كتاب أظنه من أردأ كتبي وإن لم يكن أقلها فائدة، وهو نداء الحقيقة . ولابد من القول هنا بأن الانجذاب للفكر والأدب الألماني قد بدأ منذ سني التحصيل في الجامعة ، وبتأثير الرجل الذي ظل منذ ذلك العهد هو قدوتي في الدأب والجدية ، وفي التوحد والانفراد ، من هذا الرجل العظيم - عبد الرحمن بدوي - سمعت أسماء لزمت أصحابها بعد ذلك - مثل شوبنهاور ونيتشه وكيركجور وهيدجر الذي سبق ذكره ، وبه اقتديت في حب لغات عديدة حديثة وقديمة وإن لم أبلغ بالطبع مبلغه ، وبفضله اتجهت للأهتمام الأساسي بالفكر والشعر والمسرح الألماني ، وإن قصرت في متابعته على طريق بحثه وعلمه الواسع بالتراث الفلسفي والصوفي الاسلامي.

وإذا كنت أختلف عنه في مناحي تفكيري وتعبيري اختلافا بعيدا ، فإن اعترافي بفضله وعرفاني لشخصه وعلمه يسري في دمي ، ويكفيه فضلا علي و على غيري أنه سيبقى المثل العالي الذي نبتدي به في الخروج والتحدي ...

هذه الرغبة في الخروج من الجحيم إلى آفاق وشواطئ أخرى ، مع الاصرار كما قلت على الانتماء له والاكتواء بنار عشقه وعشق ضحاياه - قد انعكس فيما أعتقد- على تفكيري الفلسفي وإنتاجي الأدبي . فمنذ سنوات غير قليلة طغى على الإحساس بمنحه الوجود العربي التي لم تعد خافية على أحد ، وبدات التخلص من تأثير فلسفة الوجود والانتقال إلى نقدَ الواقع القائم وسلبه ورفض "لا قيمه" التي أشرت إليها من قبل تحت تأثير فلاسفة الرفض والنفي من اصحاب النظرية النقدية الاجتماعية المعروفين باسم فلاسفة فرانكفورت . وإذا كان هذا النقد قد ظهر بصورة أولية في كتابي المتواضع "لم الفلسفة؟" ولم يكتمل مشروعه بعد ، فقد تجلى من الناحية الأدبية في "بكانياتي" وفي عدد غير قليل من مسرحياتي "كالبطل ودموع أوديب وبشر الحافي يخرج من الجحيم والقيصر الأصغر". كما تجسد قبل ذلك في أغلب شخصيات قصصي التي انتزعت من الجحيم المحبوب الذي صنعناه لأنفسنا ، وتعددت صورها وأنماطها من الدراويش والممثلين الفاشلين والشحاذين والمجانين المجحودين والثوار المحبطين .. الخ . أي من مساكين و "ناس في الظل" يعترفون بفضل أقرب ادبائنا الكبار إلى قلبي ، وهو شيخنا الرقيق الجليل صاحب العصا والقنديل ...

الأموات - الأحياء والمعلمون والأصدقاء

ربما ارتبط كل ما سبق "بثابتين" آخرين لا أظن أن المقام سيسمح بالتوسع في الحديث عنهما : الأموات من الأباء الذين تعلمت منهم وعشت معهم أكثر مما عشت مع الأحياء ، وأصدقاء العمر الذين صحبتهم وصحبوني أكثر من أربعين سنة ، وكانوا وما يزالون هم الأحياء والمعلمين ...

أما الأموات فأخطئ لو سميتهم الأموات ، أن عيونهم ترمقني وتطل على - وربما ترثي لي !- من طيات الكتب التي تحيط بي وتحاصرني أنا وزوجتي وطفلي من كل ناحية ، وهم يشجعونني ويردون على أسئلتي ، ويقدمون لي الحب والوفاء والأمان كلما بخل على بها أقرب الناس في هذا الزمان . والأهم من ذلك أنهم وحدهم يقفون بجانبي في هذا الوقت الذي اشتد على فيه الشعور بالمحنة والأزمة "أزمة

وطني وتاريخي وحضارتي لا أزمة شخصي العرضي الزائل لا محالة" ، وهم في الأغلب فلاسفة شعراء وشعراء فلاسفة ألجاء إليهم دائما وأنهل من منابعهم كلما جعت وعطشت للحكمة والسلوى والحب ، وكلما ضعت في متاهة الواقع والتمست الخيط الهادي للخروج.

يخجلني أن أذكر اسمائهم أو أحدث القارئ عن تجاربي معهم ، لا سيما وأن هذه التجارب ما زالت قليلة الشأن ومتواضعة الحال .. والأهم من ذلك أن لقائي بهم نابع من الأزمة ، أنني أزداد مع الأيام يقينا بأن التحولات والانجازات والابداعات الكبرى (في الفلسفة والأدب والفن والعلم) وراءها أزمات تاريخية واجتماعية ووعي أكبر بهذه الأزمات ، وليتنا اليوم ، ونحن في زمن المحنة ، نتعمق هذه الفكرة ونستمد منها الوقود الضروري للابداع على كل المستويات . وليتها تعلمنا أن نراجع كل شئ ونبدأ كل شئ من الصفر ...

أما أصدقائي الذين كانوا وما زالوا أساتذتي فيخجلني كذلك أن اتحدث عنهم بالتفصيل وانا واحد منهم . وماذا أقول عن اصدقاء "الجمعية الأدبية المصرية" الذين شرفوني بالأنتماء إليهم ، وسكت النقد حتى الآن عن دراسة دورهم في حياتنا الأدبية دراسة جادة منصفة "ربما لأنهم غير أيديولوجيين - وأن لم ينغلقوا دون الأيديولوجيات - أو لأن الغالبية الغالبة منهم قد تخلت كما قلت عن كل العروش ؟"

ومع ذلك لن أستطيع أن أمنع قلمي من تسجيل أفضالهم عليه وعلى : صلاح عبد الصبور الذي جرى شعره مجرى الدم ، وفتح القلب والعين على الزمن الجريح وعلى رماح الاستبداد وفرسانه المهزومين ، وفاروق خورشيد الذي علمني حب الأدب الشعبي واستلهامه ، كما لقنتني شجاعته وكبرياؤه في مواجهة محنته دروسا في الصمود حتى تجلى الحق وتوج بالتقدير ، وعبد الرحمن فهمي الذي نهلت من نبعه حكمة لم أجدها في كتب الحكمة ولا عند أحد من أدعيائها الرسميين ، شكري محمد عياد وأحمد كمال زكي وعز الدين اسماعيل الذين جسدوا المركب النقدي النادر من العلم والابداع ، وغيرهم من الزملاء والاصدقاء الذين لن يجحدهم غبار المعاصرة والمعاصريين ما يستحقونه في ميزان العلم والانصاف ...

وتبقى "البومة الحكيمة" ـ كما وصفت نفسها في مكان أخر !ـ شاهدة على خرائب العصر ومحتجة عليها ، محاولة أن تقوم بدور النذير والبشير الذي قام به "المتنبي" "والمنقذ" والشهيد من "إيب أور" إلى صلاح عبد الصبور ، محذرة من "رعب أكبر من هذا سوف يجيء ، وواعدة بالنموذج الضد والبديل في "يوتوبيات" حالمة ومستحيلة ـ كثر عددها وخاب طموحها من أفلاطون والفارابي وعصر النهضة إلى أرنست بلوخ في أيامنا ـ بل في "يوتوبيا" ممكنة ومعقولة ، لا يزيد منتهى طموحها عن الحلم بمجتمع سوى يسترد وجهه الأصيل ممن شوهوه وينتشل قيمه من مستنقع اللاقيم الذي فرض عليه التردي فيه ، مجتمع يحيا فيه ويعمل ويأمل ويبدع إنسان سوي يجد القدر المعقول من الحرية والعدل ، ويؤمن بأن القانون هو السيد ـ كما قال أرسطو ـ وليس هو الغدر والتسلط والفوضى والجهل والهوان...

عبد الغفار مكاوي والفلسفة الألمانية

جمال محمد أحمد سليمان*

بدأت علاقة عبد الغفار مكاوي بالألمانية في وقت مبكر من حياته كما يخبرنا، إذ بدأ تعلمها وهو في العشرين من عمره إيمانا منه أن تعلم اللغات الأجنبية هو السبيل الوحيد للخروج من واقع الطبقة المثقفة المأزوم.

فقد كتب يقول "كان السبيل الوحيد لاقتناص أمل الخروج" هو الاستمرار في القراءة المشتتة والإصرار على تعلم لغات جديدة ... في العشرين من عمري وما بعدها ... بدأت أخرج كل شهر ثلاثة جنيهات ... لتعلم الألمانية التي واصلت دراستها بعد ذلك حتى ارتبط اسمي – لشدة بلائي أو عزائي لا أدري – بأدبها وفكرها (ش ف ص ٤١٢) .** وظل يواصل تعلمها في مدرسة الألسن ، ثم أرسل بعد ذلك في بعثة إلى ألمانيا لإستكمال دراسته العليا ، فأعتبر هذه البعثة بمثابة الفرجة التي سمحت له بتجاوز "المنفى المقدر" متمثلا في الوظيفة الحكومية وما تزخر به من روتين مقيت كفيل بالقضاء على أي طموح أو أمل لتجاوز الواقع، وقد أتاحت له هذه البعثة ، التعرف عن كثب على الفلسفة الألمانية ومعايشته واقعها . وهي ميزة لم تتوافر لكثير من المهتمين بالفلسفة الألمانية في عالمنا العربي ، والنهل من المنبع دوننا حاجة إلى وسيط ، وقد صورها هو تصوير أدبيا يعكس تطلعه المبكر إلى تجاوز واقعه والعلو عليه والانفتاح على الثقافات الأخرى إذ يقول : فتحت طاقة صغيرة في السجن الأزلي نفذت منها إلى ألمانيا لأبقى هناك خمس سنوات وأملأ رأسي حتى التخمة بزاد الجرمان (ش ف ٤١٣)

لكن المدنية الحديثة بكل منجازاتها المبهرة لم تلفت الرجل عن مهمته التي من الواضح أنها لم تغب عنه لحظة واحدة منذ وطأت أقدامه عاصمة المذاهب

* باحث في الفلسفة الالمانية

** سنرمز بالحروف الأولى لأسماء كتب الدكتور مكاوي

الميافيزيقية الكبرى كما أنه لم يتخذ الموقف المضاد والذي يرى أن المدنية الحديثة هي الضلال المبين وإنما وقف الرجل موقفا يحسب له . فهو وإن كان يطالب بالانفتاح على الثقافات الأخرى فإنه في الوقت ذاته يرفض ان يقع في أسر المذاهب مهما بلغت قدرتها على جذب الأنظار ، إذ يقول "أحاول أن أستفيد من كل المذاهب بقدر جهدي لكي لا أسمح لواحد منها أن يستعبدني (ش ف ٤٠٥).وهذا يتطلب بطبيعة الأمر أن نفهم المفكر .. وأن نتعاطف معه ونجرب أن نرى رؤاه (ش ف ٢٢٦) وإذا كانت صحبة كبار الفلاسفة تعطي العقل دفعة نحو النور فإنها لا تعفيه من أن يفكر بنفسه ، ومن هذا المنطلق الذي يقوم على إدراك الخصوصية ويرفض الترويج لمقولة عالمية الفكر قدم تعريفا للفلسفة يتماشى مع رؤيته التي لا شك أنها تعبر عن موقف واع فأصبحت الفلسفة هي التفلسف ، مدرسة الحكمة (م ج ص ١٢) وليست الاقتصار على ترديد أقوال الأخرين لأن هذا الأخير من شأنه أن يحيل الإنسان إلى ببغاء مهمته هي الترديد ليس إلا ، ليستجلب إنتباه الأخرين وهو في الوقت ذاته يروج لبضاعة لا ناقة له فيها ولا جمل

بيد أن اعتبار الفلسفة هي التفلسف – وبما هي في ماهيتها وضع كل شئ موضع السؤال – يتطلب أن تكون الفلسفة تحرر دائم ومحاولة لمساعدة غيري على التحرر (ش ف ٤١٤) ويتجاوز هذا الفهم العام للفلسفة ، الفلسفة بما هي كذلك ليشمل أمانة الكلمة أيا كان المجال الذي تأخذ على عاتقها تناوله ، وبناء على ذلك يقول "كل كلمة لا تنصب بصورة مباشرة أو غير مباشرة في الحرية لا تستحق عندي المداد الذي كتب به ولا الوقت الذي ينفق في قراءتها (ش ف ٤٠٦) .

وإذا كانت مهمة الفلسفة هي تحرر النفس وتحرير الآخر فإن هذا التحرير لا يتم بإنفصال المفكر أو الفيلسوف عن واقعه والحياة في الأبراج العالية وإنما "مكان الفيلسوف مع الناس" (م ج ١٣) ، وتتماشى هذه المهمة المزدوجة للفيلسوف والفلسفة أي تحرر النفس ومساعدة الأخرين على التحرر مع فهم ماهية التغيير الذي يتراوح بين "تنوير" الباطن أو الخارج والبدء في الحالتين من جديد ومن الصفر (ش ف ٤١٣) بل يتماشى مع فهم عمل الفلسفة بوصفها فلسفة العمل التي تكمن وراء كل

تطور وإنجاز ولم يكن فكر الرجل في واد وحياته في واد أخر ، وإنما حياته مثال صادق لفكره وإن إنتهج طريق مطبوع بطابعه الخاص بعيد عن الشعارات الرنانة والطموحات العريضة التي سرعان ما تتساقط فأعلن أن كل ما يريده هو أن أعيش في هدوء وأعمل في هدوء وأموت في هدوء (ش ف ٤١١) ومن ثم فلم يكلف نفسه عناء السعي المحموم وراء الشهرة وجذب الأنظار ، وإنما يبقى التعفف عن الشهرة مسألة مبدأ وطبع وأسلوب حياة (ش ف ٤١١) .

ومن هذا المنطلق ذاته الذي يتأسس على إتقان العمل دون النظر إلى العائد والاهتمام بالكيف وليس بالكم أعلن الرجل أنه "صير لي أن أعرف عدد قليلا وربما لا يزيد عن أصابع يدي الواحدة معرفة تكون وتؤسس من أن ألم بعشرات من السطح (ش ف ٣٩٧) ، وعلاوة على علم الرجل الدقيق وإجادته الفلسفة الألمانية ولشئون الفكر امتلك أسلوبا أدبيا رفيع وحس لغوي مرهب لأنه أديب قبل أن يكون فيلسوف يحتل مكانة مرموقة بين أدباء العربية وهو على حد قوله وإن كان قد كتب في الفلسفة فبقلب اديب أو في الأدب فبعقل فيلسوف (ش ف ٤٠٥) أو هو بتعبير أخر أديب بين الفلاسفة ، وفيلسوف بين الأدباء وإن كان هذا لا يعني أنه لا هذا ولا ذاك وإنما يعني بالاحرى أن الرجل يفهم العلاقة بين الأدب والفلسفة إنطلاقا من موقفه هو القائم على التجاور لا على النفي فالفلسفة والأدب لا يقضي أيا منهما على الأخر وإنما يتجاوران لا على مستوى الأشخاص وإنما على مستوى النفس الواحدة ، وهو يصدر عنده عن فطرته إذ يقول "هو امتزاج لا حيلة لي فيه ، لم أتعمده علم الله ولم أحتل له وإنما هو طبيعتي العاطفية التي أدمنت قراءة الشعر والحياة به ومعه ، تنعكس دون قصد على عباراتي، مع حرصي الدائم ألا تكون على حساب ما يسمى بالحقيقة أو الحقائق الموضوعية (ش ف ٤١٧) .

وإذا كان الرجل قد بدأ يتحرر من نير المذاهب الميتافيزيقية ويختلي بالفن المحرم الذي كبتت صوته طبول الفلسفة في هذه الفترة من حياته فلا شك أن فهم الرجل للعلاقة بين الأدب والفلسفة بل ونشره لآخر كتبه الذي تتجاوز فيه الفلسفة مع الأدب كفيل بأن يدرأ عن الرجل أية تهمة بترجيح كافة الأدب على الفكر .

وقد ترجم عبد الغفار مكاوي العديد من نصوص الفلاسفة الألمان المهمة وجاءت ترجماته تعبيرا صادقا عن التزامه الفكري تجاه مشكلات واقعة وأمته العربية وكانت أول محاولة له في الترجمة هي كتاب "تأسيس ميتافزيقا الأخلاق" لإمانويل كانط التي صدرت عن الدار القومية للنشر عام ١٩٦٥ .

وبالرغم من أسلوب كانط الفلسفي المرهق الذي يأن منه حتى مواطنيه فإن الترجمة العربية جاءت غاية في السلاسة وبساطة العبارة بمقدمة وجيزة عن منزلة الكتاب من فكر كانط كما نوه إلى ما في فكرة الواجب – الذي يعد أساس الأخلاق عند كانط – من صلابة وقسوة ولكنه في الوقت ذاته وتحقيقا لمطلب التعاطف مع الفيلسوف وتجريب رؤاه نوه أيضا إلى أننا لا يجب أن نغفل النبل النادر الرفيع الذي يجلل هامة الإنسان (مقدمة الكتاب ص و) وإن اعتمد في كلا التنوهين على شيلر وقدم فى النهاية الترجمة ثبت باهم المصطلحات الألمانية والفرنسية واصنعا لها المقابل العربي [1] وقد ناقش فؤاد زكريا الترجمة منوها بها في الفكر المعاصر القاهرية ،و صدرت للكتاب طبعة أخرى عن الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٨٠ ، كما ترجم عام ١٩٧٤"فلسفة العلو"لاستاذه فولوجانج شتروفه الذى عمل تحت اشرافه فى المانيا وسبق الترجمة بمقدمة وافية عن مقصد الكتاب باعتباره كتابا في التصوف وحاول إنطلاقا من اهتمامات المؤلف خاصة في مقاله "خواطر عن مصر" الذي ضمنه كتاب "الملمع الأخر" حاول التعريب بين الروح المصرية التي تتميز بالرتابة والاطراد والتكرار الذي يتمثل في النهر والصحراء والشريط الضيق بين الأرض الخضراء بين النهر والصحراء والآثار والرسوم والنقوش البارزة عليها (التي تعني) دائما أبدا نفس الشيء (ف ع ص ١٤-١٥) وبين الروح الصوفي الذي يسعى المؤلف إلى التنويه على أنه التصوف مفهوما على أنه العلو والتجاوز لكل شئ حتى ينسى لنا معرفة كل شئ هو الطريق الوحيد المتبقي أمام الفلسفة ، كما اعتبرنا الكتاب دعوة للممارسة التجربة الباطنية التي أنبثق منها الكتاب ذاته لأنه ليس دراسة نظرية ولا بحثا من البحوث.

وفي عام ١٩٧٧ صدر له كتاب نداء الحقيقة ضمن سلسلة نصوص فلسفية ، وقد تضمن الكتاب ترجمة ثلاثة نصوص لمارتن هيدجر هي "ماهية الحقيقة" ، نظرية أفلاطون عن" الحقيقة" ، أليثيا هيراقليطس الشذرة السادسة عشرة وقد سبق الترجمة بمقدمة تعد الأولي من نوعها في لغة الضاد التي قدمت تناولا شاملا لفلسفة هيدجر معتمدة بشكل أساس علي كتاب الوجود والزمان كما قدم لوحة بحياة هيدجر وأعماله[٢] كان لها أكبر الأكثر بالنسبة للمهتمين بدراسة هيدجر وعي الرغم من الترجمتين السابقتين جاءت أية في البيان قد حفل النص الثالث بالمترادفات التي وضعت بين الأقواس والكلمات الاجنبية الي درجة تربك القارئ وتشعره في فقرات غير قليله أن النص قد تسرب من ترجمته ولعل هذا ما دفع أستاذنا الي القول بأنه " كتاب مرهق سئ الطبع والحظ " ش ف ٤١٨ كما صرح غير مرة أنه غير راض عن هذا الكتاب .

وفي نفس العام أيضا ترجم نصيين مهمين للفيلسوف الألماني ليبنتز وهما: "المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة" و"الفضل الإلهيي وقد سبقهما بمقدمة عامة عن فلسفة ليبنتز وأهمية فلسفته لكن لما كان ليبنتز لم يكتب هاتين النصين بالألمانية فقد ترجمها أستاذنا عن الفرنسية في الترجمة عن قام بها روبنيه وأشار أستاذنا إلى أنه راجع الترجمة على الترجمة الألمانية للنصين أيضا.

ونشر في عام ١٩٩٥ كتاب (شعر وفكر) عن الهيئة المصرية العامة للكتاب تضمن ترجمتين لنصين مهمين الأول هو نص "التنوير" لإمانويل كانط والثاني هو نص "خواطر عن مصر" لفولفاجنج شتروفه سبق النص الأول بتمهيد عن حركة التنوير في أوربا كما تناول معالجة الفيلسوف اليهودي موسى مندلسون أيضا لمعالجة سؤال التنوير والحق النص الثاني بتعقيب كرر الرجل ما سبق أن نادى به من التحرر واحترام الإنسان بوصفه منبع كل مبادرة وأصل كل حياة وشدد على ضرورة إحترامه كغاية واحترام حريته .

كما قدم أستاذنا العديد من الدراسات عن الفكر الألماني ففي كتابه مدرسة الحكمة قدم دراستين عن نيتشه الذي يقول أنه فيلسوفي المفضل نيتشه (ف ٤٢٦) بل

ورأى فيه الشبيه إذ يقول "أميل أحيانا إلى تشبيه نفسي بنيتشه (س ف ٤١٧) هما قدر المفكرين حزين ، والعود الأبدي . يرى كاتب السطور أن فكر أستاذنا أقرب إلى هيدجر منه إلى نيتشه فمثلا يقول أستاذنا عن شخصيات الفن أنها تفرض نفسها وتجعلنا وسطاء نساعدها على الظهور للنور (س ف ٣٩٨) ووجه الشبه هنا كبير بين هذا القول وقول هيدجر عن قدر الوجود الذي تأتي أنساق الفلاسفة تلبية له ونفس الشيء يمكن أن يقال عن قول أستاذنا أن يختارك الموضوع لا أن تختاره (ش ف ص ٤١٨) قوله أن لا أختار الإطار كما أن تقرير العلاقة بين الأدب والفلسفة عند أستاذنا تستند بشكل مباشر إلى قول هيدجر الذي يورد أستاذنا نصه الذي مؤداه أيهما يسكننا على قمتي جبل متجاورين ومنفصلين في نفس الآن (ش ف ٤١٨) بل أنه ليقرأ نيتشه خاصة في مقالاته الأولى قراءة هيدجرية . كما قدم دراسة أخري عنه في كتابة فكر وشعر بعنوان (كن نفسك) حاول فيها قراءة نيتشه علي أنه عالم نفسي وقارئ لأعماق النفس البشرية كما قدم دراسة أخري عن ما هو الشئ تناول فيها محاضرة هيدجر ما الشئ التي نشرها في كتاب محاضرات ومقالات كما تناول أيضا في دراسة أيضاً في دراسة بعنوان حذاء فان جوخ مقال هيدجر حقيقة العمل الفني وان ضمن معه محاضرة لرمانو جوارديني بعنوان حقيقة الفن والحقيقة أننا لا يمكن أن ننهي هذه الدراسة – التي قد لا تفي الاستاذ حقه دون الاشارة الي دراسته الهامة عن " مدرسة فرانكفورت " والتي تمثل توجه جديد للدكتور مكاوي يحرص عليه ويؤكد أهتماماته السابقة الأقرب الي فلسفات الإنسان ووجوده ورسالته لتظهر دور الفلسفة الاجتماعي .

والحق أن قضية تضمين المقال التي يحرص عليها في تناوله للدراسات المختلفة وأن كانت تعكس حرصه علي عرضه للموضوع في شكل موحد وهي نفس الوقت أمانة الرجل في الاشارة الي المرجع الذي أستقر فيه فكرة مقاله أو دراسته الا ان الحدود الفاصلة بين فكر المؤلف الاصلي للعمل وبين فكر أستاذنا قد تتداخل لتوكد تمثل مكاوي لما يكتب وتعاطفه الشديد معه وأتمني أن تكون هذه السطور قد أستطاعت تعبر عن عرفان للجميل وتقديرا للجهد المخلص والأمين الذي أداه أستاذنا في خدمة الفكر والأدب ولعلها أيضا تدفع عنها بعض الغين الذي يشعر به سواء من

قبل الاخرين ومن قبل الدولة ليصل العرفان بالجميل والشكر والتقدير لواحد من أخلص أساتذة الفلسفة للفلسفة

المراجع مرتبة وفقا لسنوات أصدارها

د. عبد الغفار مكاوي :

مدرسة الحكمة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٦٧ (م ح)

فلسفة العلم، فوولفاج شتروفة ترجمة عبد الغفار مكاوي مكتبة الشباب القاهرة ١٩٧٥ ف. ع

نداء الحقيقة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٧

كانط ميتافيزيقا الاخلاق ١٩٠

ليبنز المونادلوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفصل الالهي ، دار الثقافة للنشر .

[1] ترجم أستاذنا كلمة besriff بكلمة تصور يرى وأن كان من الممكن ترجمتها بكلمة مفهوم لأن الكلمة التي تقابل التصور في الألمانية هي vorstelliing كما ترجم كلمة schaunug بعيان وأن كان من الجائز السطور ترجمتها بكلمة حدس ويترجم كلمة weses بكائن التي تترجم بكلمة ماهية

[2] ترجم أستاذنا في هذه اللوحة محاضرة هيدجر glassen heit 1955 بطمأنينة ويري كانت السطور بترجمتها باعتزال كما ترجم بحث هيدجر derss atz von grund بمبدأ السبب

عبد الغفار مكاوى: تجليات فكرية وإبداعية

د. ماهر شفيق فريد(*)

احتفاء "أوراق فلسفية" بالدكتور عبد الغفار مكاوى١ إنما هو احتفاء بقيمة فكرية كبيرة فى حياتنا. فهو امتداد خلاق لذلك الجيل العظيم من أساتذة الفلسفة: جيل زكى نجيب محمود وعبد الرحمن بدوى وتوفيق الطويل، ومن قبلهم يوسف كرم صاحب الثلاثية عن تاريخ الفلسفة اليونانية، والوسيطة، والحديثة

فى شخصية عبد الغفار مكاوى شيء من تعطش فاوست إلى المعرفة والخبرة. وفيها شيء من حيرة هملت وعذاباته. وفيها أيضا شيء من مثالية دون كيشوت التى عفى عليها الزمن. ولكن وراء هذا كله عقلا قويا، وروحا حساسة، وإرادة صلبة تصارع تعقيدات الفلسفة الإغريقية والألمانية فلا تتركها حتى تصرعها فهما وبحثا ونقاشا. ومن وراء هدوئه ودماثته ثمة رواقية صلبة، وصبر على مكاره العيش والدرس، وقدرة على مواجهة قذائف الفضاء الجائر وأحكامه، وضربات الزمان، وظلم المستبد، ووقاحة المتكبر المتعجرف، وبطء العدالة، وغطرسة الحكام، إلى آخر هذه الرزايا التى يحدثنا عنها هملت فى مونولوجه المشهور.

لن أتحدث عن كل أعمال مكاوى، إنشاء وترجمة، فهى كثيرة ٢، وأنا لم أقرأها كلها. وحرى بى أن أقول، دون تواضع زائف، إنى لست جديرا بأن أصدر أحكاما عليها – ولو انى سأفعل بما بقى لى، على مشارف الستين، من نزق الشباب – فأنا لا أدانيه ولا أسامته علما أو فضلا. حسبك أن تعلم أنه رجل يجيد اليونانية واللاتينية والألمانية والفرنسية مع إلمام بأطراف الأسبانية والإيطالية. وقد انصبت هذه اللغات كلها فى بوتقة عشقه للغة العربية واطلاعه على تراثها، الأدبى والفلسفى على السواء.

عبد الغفار مكاوى مفكر فلسفى وناقد أدبى، وفنان عالج الشعر والقصة القصيرة والمسرحية، ومترجم عن عدد من اللغات الأجنبية ٣.

(*) استاذ النقد الادبي – قسم اللغة الانجليزية – اداب القاهرة

المفكر الناقد هو الذى أخرج كتاب "ألبير كامى: محاولة لدراسة فكره الفلسفى" (١٩٦٤). انظر إلى التواضع فى العنوان: "محاولة .." ومع ذلك فهو – مثل كتاب فؤاد كامل عن أندريه مالرو شاعر الغربة والنضال، وكتاب حبيب الشارونى عن أزمة الحرية بين برجسون وسارتر، وكتاب أمينة رشيد فى تاريخ الأدب الفرنسى – من أجمل ما كتب عن الأدب والفكر الفرنسى باللغة العربية.

إن مكاوى يضع يده على مفتاح شخصية كامى حين يصفه بأنه واحد من أنبل الكتاب وأشدهم أمانة وأبلغهم دفاعا عن حرية الإنسان وكرامته. تتجلى هذه الصفات فى ثنايا حديثه عن حياة كامى، ومعنى المحال (الأبسوردية l'absurde)، والتمرد، والتضامن عنده.

وفى كتاب مكاوى "البلد البعيد" (١٩٦٨) – وهو مهدى إلى فاروق خورشيد وكاتب لم أتمكن قط من أن أحبه أو أسيغه) فصول عن:

الألم الجميل أو الناقد الألمانى فنكلمان: عن عذاب لاوكون فى التمثال الاغريقى الذى يثور كاهنا تأخذ بخناقه الحيات.

الشاعر العاطفى والشاعر الساذج: ويعنى بهما جوته وشللر.
تريثى قليلا فما أجملك: خواطر عن فاوست جوته.
هل تعرف البلد البعيد: عن أغنية مينون لجوته، ومنها أخذ مكاوى عنوان كتابه.

انتظر فسوف تستريح: عن تنقيح برخت قصيدة لجوته ومنحها مغزى سياسيا جديدا، وكأنما الكتابة palimpsest أو كتابة فوق كتابة، وهو ما يردنا إلى نظرية الناقد الأمريكى المعاصر هارولد بلوم عن هم التأثير The anxiety of influence.

جانيميد: عن جوته. وجانيميد هو ساقى الآلهة فى الأساطير اليونانية.

صمت جوته.

"الرسول الثائر" و"الدمية المسكينة" وكلاهما عن الكاتب المسرحى جورج بوشنر ؛ الذى نقل له مكاوى ثلاث مسرحيات إلى العربية "موت دانتون" و"ليونس ولينا" و"فويسك". - تشكوف شاعرا. - مأساة بيراندللو.

ماهاجونى: هل تزدهر أو تندثر؟ عن برخت (ترجم مكاوى فيما بعد أوبرا ماهاجونى وصدرت فى المشروع القومى للترجمة ١٩٩٩).

وداع ألبير كامى.

قبل أن يفوت الأوان: نظرات فى روايات كامى.

نداء للدب الأكبر: قراءة فى قصائد للشاعرة الألمانية إنجبورج باخمان.

فى مقالة "صمت جوته" يورد قول بلوتارك: "من الناس نتعلم الكلام، ومن الآلهة الصمت". أذكر انى كنت أدرّس، منذ حوالى ثلاثين عاما، فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية فوجدت بعض الطالبات منصرفات عن الدرس إلى الهمس بصوت خافت، فرددت على أسماعهن هذه المقولة "من الناس نتعلم الكلام، ومن الآلهة الصمت". وهنا ردت علىّ إحداهن – بعفوية وبساطة – "نحن لا نريد أن نكون آلهة. نريد أن نكون بشرا". يومها أفحمنى قولها لما فيه من صدق ومباشرة لا يقدر عليهما إلا المرأة، فتأمل.

فى مقالة "مأساة بيراندللو" يذكر مكاوى أن أحد الناشرين سأل بيراندللو أن يدون تاريخ حياته فكتب إليه يقول: "تريد أن أذكر لك شيئا عن تاريخ حياتى وليس أبغض إلىّ مما تطلب وما ذلك إلا لسبب بسيط. لقد نسيت أن أحيا حياتى. نسيت حتى أصبحت اليوم عاجزا عن كتابة أى شىء اللهم إلا أننى لا أحيا حياتى بل أكتبها". ألا يذكرنا هذا بتوفيق الحكيم فى الكلمة التى صدّر بها كتابه العظيم "يوميات نائب فى الأرياف": "لماذا أدون حياتى فى يوميات؟ ألأنها حياة هنيئة؟ كلا إن صاحب الحياة الهنيئة لا يدونها إنما يحياها".

يبدو أن اقتباسات توفيق الحكيم من الأدب الغربى، كاقتباسات محمد عبد الوهاب من الموسيقى الغربية، أبعد غورا وأوسع مدى مما كنا نتصور. ونحن بحاجة إلى ناقد أدبى وآخر موسيقى يجلوان لنا هاتين النقطتين.

كتاب "مدرسة الحكمة" (١٩٦٨) مهدى إلى أستاذ مكاوى: ف. شتروفه. دعواه الأساسية هى أن الفكر تطور، وعلو وتحرر، ودهشة واحتجاج، وشجاعة

وتواضع، وقدر، وعزاء، وحوار ولقاء، ومعرفة وحقيقة. وهو يمثل لهذه الدعوى بفصول عنواناتها:

أنت لا تنزل فى النهر مرتين: عن هيرقليطس.

كيف أفلاطون.

وحيدا مع الواحد: عن أفلوطين.

"قدر المفكرين حزين" و"العود الأبدى": وكلاهما عن نتشه.

مدرسة الحكمة: عن لوحة لروفائيل عرفت باسم مدرسة أثينا وتصور عددا من الفلاسفة.

خلاف حول الإنسان: عن كامى وسارتر ونزاعهما منذ أن نشر جانسون مقالة معادية لكامى فى مجلة "العصور الحديثة" التى كان سارتر يرأس تحريرها.

"ما هو الشىء" و"حذاء فان جوخ": وكلاهما عن هيدجر.

عزاء الفلسفة: عن بوايثيوس.

مقالة "مدرسة الحكمة" ومقالة "حذاء فان جوخ" نموذجان لاهتمام مكاوى بالفنون التشكيلية، وهو اهتمام تجلى فى كتاب اللاحق "قصيدة وصورة: الشعر والتصوير عبر العصور" (سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٧). ٥

فى الكتاب تعبيرات جميلة كان يقول مكاوى: الفلسفة جنون معقول. أو يصف كلمة "المذهب" بأنها كلمة بشعة. وفيه أيضا أحكام ذاتية قد نختلف معها كأن يقول فى ص ٣٠٦ "لنذكر رمبرانت أعظم الفنانين". رمبرانت على العين والرأس، ولكن ليس من المسلم به انه أعظم الفنانين على الإطلاق، فلم لا يكون أعظمهم هو ميخائيل أنجلو، مثلا، أو ليوناردو؟

فى الكتاب أصداء من أستاذه عبد الرحمن بدوى، فمكاوى يختم مثلا مقاله "الدهشة أصل الفلسفة" بهذا السؤال الخالد الأليم: "لم كان وجود ولم يكن بالأولى عدم؟" وهو نفس السؤال الذى يختم به بدوى فصله المسمى "هيدجر زعيم الوجودية" من كتاب "دراسات فى الفلسفة الوجودية". ولو أنى ألاحظ، عرضا، أن هيدجر ما كان ليسعد بأن يدعى زعيم الوجودية، فقد نصّ صراحة – ربما بدافع الغيرة المهنية من سارتر ذائع الصيت – على أنه ليس فيلسوفا وجوديا وإنما من فلاسفة الوجود أو

الأنطولوجيا. وبين الأمرين فرق دقيق ولكنه مهم. ونعود إلى السؤال المحير: لم كان وجود ولم يكن بالأولى عدم؟ أنا شخصيا شوبنهورى النزعة كنت (كإحدى جوقات سوفوكليس) أوثر العدم على الوجود. لكن ما دمنا قد وُجدنا وقُضى الأمر، فعلينا – كما أوصانا شوبنهور متأثرا بالفكر الشرقى القديم – أن نحاول هتك حجاب المايا الذى يعزلنا عن جواهر الأمور ونحاول الوصول إلى حالة النرفانا أو موت الرغبة والأهواء، كما يفعل ناسكو الهند من البوذيين.

كتاب "سافو شاعرة الحب والجمال عند اليونان" (١٩٦٦) – وهو مهدى إلى صلاح عبد الصبور – كتاب شذرى ولكن ما حيلتنا وأغلب ما بقى من شاعرة لسبوس ليس إلا شذرات ناقصة. يتناول الكتاب حياتها وشعرها ونماذج من أغانيها وترجمة أقوال مأثورة لكتاب مختلفين عنها. ٦

وفى الكتاب شذرات تطارد الخيال ولا تبارحه كهذه الأبيات الجميلة على لسان الشاعرة:

الآن قد غاب القمر

وكذلك الكواكب السبعة

انتصف الليل

وزمن الانتظار فات

وأنا أنام وحدى

أما كتاب "هولدرلن الشاعر الوحيد" (١٩٧٢) فقد صدر فى سلسلة "نوابغ الفكر الغربى" التى كانت تصدرها دار المعارف. ومن أسف أن الكتاب قد نفد من الأسواق منذ سنوات، ولم يعد طبعه.

وقد استفاد مكاوى فيه من ترجمات مايكل هامبرجر لقصائد هولدرلن إلى الانجليزية ومن تفسيراته، ولا غرو فالترجمة – فى جانب من جوانبها – عمل من أعمال التفسير.

وكتاب "التعبيرية فى الشعر والقصة والمسرح" (١٩٧١) يتناول بدايات هذا المذهب ثم تجلياته فى ثلاثة أجناس أدبية إلى أن يوفى على نهاية رحلته القصيرة فى بستان التعبيرية الذابل أو فى قصرها الجميل المهجور: على حد قوله.

ولا يخلو الكتاب – أو بالأحرى الكتب – من روح نقدية كأن يقول: اللغة الألمانية تستخدم الكلمات المركبة. وكتابها المعقدون – وما أكثرهم – يسيئون استخدام هذا الحق.

أما "ثورة الشعر الحديث من بودلير إلى العصر الحاضر" فيقع في جزءين: الدراسة (١٩٧٢) والنصوص (١٩٧٤). وهو الكتاب العمدة في بابه، يتناول جدائل الحركة الرمزية – منذ القرن التاسع عشر – في الشعر الفرنسي والإسباني والإيطالي والأنجلو – أمريكي وأدب أمريكا اللاتينية.

وقريب منه كتيب "لحن الحرية والصمت: الشعر الألماني بعد الحرب العالمية الثانية" (١٩٧٥) ويتكون من مدخل للمتاهة كما يسميها، فتمهيد للأرض، فمعالجة لخيوط الطبيعة والحب واللعب والصمت.

ويشي الكتاب – ككل كتب مكاوي – بأمانته العلمية إذ يسجل دينه لكتاب الشاعر الألماني كارل كرولوف المسمى "جوانب من الشعر الألماني المعاصر" وهو ست محاضرات ألقاها بجامعة فرانكفورت على الماين عام ١٩٦١.

وكتاب "علامات على طريق المسرح التعبيري" (١٩٨٤) له تقديم عنوانه: "الإنسان عبر" وهو صدى من قصيدة صلاح عبد الصبور المسماة "مذكرات بشر الحافي" من ديوان "أحلام الفارس القديم" حيث يقول صلاح:

الإنسان الإنسان عبر
من أعوام
ومضى لم يعرفه بشر

ويضم الكتاب ترجمة لمختارات من ستة نصوص مسرحية هي "المنقذون" لرينهارد جيننزنج، "بعل" لبرخت، "الناس" لفالتر هازنكليفر، "جحيم طريق أرض" لجورج كايزر، "التحول" لإرنست تولر، "الشاعر" لرينهارد زورجه.

أجمل هذه النصوص، بلا جدال، مسرحية برخت "بعل" فهي واحدة من أفتن الأزهار التي تفتحت عنها حركة المسرح التعبيري وإن تكن زهرة سوداء مشئومة كأزهار الشر التي حدثنا عنها بودلير، أو أناشيد مالدورور عند لوتريامون. وهي عن

حياة شاعر بوهيمي فوضوي ربما كان مركبا من رنبو وفرلين وفيون ووتمان. وبرخت – كما يوضح الدكتور مكاوى فى مقدمته – يهاجم فيها النزعة العدمية ولكنه لا يملك إلا أن ينجذب إليها؛ فقد ظل برخت دائما – حتى بعد تحوله إلى الماركسية – ينطوى على عنصر من الفوضوية أصيل، جعل بيروقراطى الحزب – وهم معذورون – ينظرون إليه بعين الشك. والمسرحية تراوح بين الغنائية والواقعية، بين الرقة والفظاظة. وسأورد منها نموذجين. الأول مثل لفكاهة برخت السوداء أو مزاحه الأسود، كأن يقول:

للصقور السمينة يتطلع بال
التى تنتظر فى السماء المزدهية بالنجوم جثة بال
فى بعض الأحيان يظهر بال فى مظهر الأموات
فإذا انقض عليه أحد الصقور
أكله بال صامتا فى وجبة العشاء.

أو كما نقول فى أمثالنا العامية: تيجى تصيده يصيدك.

والمثل الثانى قول بعل عن النساء وهو يوقع على قيثارته إيقاعات حادة:

"إذا تسرب الصيف الشاحب اللطيف، وتشبعن كالإسفنج بالحب، انقلبن إلى حيوانات شريرة ساذجة منتفخة البطون مترهلة الأثداء متشنجة الأذرع كالحيوانات المائية اللزجة المتعددة الأرجل. وتضمر أجسامهن ويصيبهن إعياء كالموت ثم يلدن وهن يصرخن صراخا رهيبا وكأن هناك عالما جديدا يولد أو ثمرة صغيرة يبصقنها فى ألم وعذاب."

فى هذه السطور فظاظة، كتلك التى نجدها فى مسرح العصر الإليزابيثى والجيمسى فى انجلترا، أجدها جديرة بالإعجاب تماما.

ويذكر د. مكاوى أنه أسقط مشهدا كاملا من الأصل وحذف بعض العبارات البذيئة، وهذا ما آسف له. فأنا من أشد المتحمسين للصراحة فى الأدب، حين تكون لها وظيفة فنية، وأومن بقول الروائى الأمريكى هنرى ميللر: كلما كُسر تابو حدث شيء صحى، شيء محرر. محرر لروح الإنسان. ومن آمالى التى لا يبدو انها ستتحقق قبل

رحيلى عن هذه الحياة أن أؤلف كتابا عن أدب البورنوجرافيا مع شواهد وفيرة من الشعر والنثر عبر العصور.

حسبنا هذا عن عبد الغفار مكاوى المفكر الناقد. ماذا عن الفنان؟

لقد بدأ حياته بكتابة الشعر ثم تخلى عنه. ولكن هذا الحب القديم لا يفتأ يعاود الاطلال برأسه بين حين وآخر فى أعماله. فعلى تخوم الشعر والنثر نجد له: "بكائية: ست دمعات على نفس مصرية" وفيها بكائية إلى صلاح عبد الصبور (١٩٨٢) وله فى القصة القصيرة ثلاث مجاميع: "ابن السلطان" (١٩٦٧) "الست الطاهرة" (١٩٦٧) "الحصان الأخضر يموت على شوارع الأسفلت" (١٩٨١). وقد حظيت أقاصيصه بدراسات قيمة، وإن تكن قليلة، من يوسف الشارونى ونعيم عطية وآخرين، ٧ حيث أشاروا إلى ما فيها من تعاطف إنسانى ونزعة تأملية.

على أن همه الابداعى الأساسى قد انصرف إلى كتابة المسرحية، قصيرة أو كاملة الطول، فأخرج "من قتل الطفل؟" و"الليل والجبل" و"زائر من الجنة" و"بشر الحافى يخرج من الجحيم" و"دموع أوديب" و"القيصر الأصفر ومسرحيات أخرى شرقية" و"هو الذى طغى – محاكمة جلجاميش". وتختلف هذه المسرحية من حيث الميلاد والتقنية والجو الغالب.

فمسرحية "من قتل الطفل؟" مستوحاة من حكاية عنوانها "حكم الفراسة" فى كتاب "الحكايات والأساطير اليمنية" لعلى محمد عبده.

و"الليل والجبل" مستوحاة من قصة أو حكاية شعبية يمنية. وابتعاث الجو اليمنى شيء جديد على أدبنا المصرى (فى الستينيات كتب نجيب محفوظ أقصوصة عن حرب اليمن لم تكن موفقة قط).

و"السيد والعبد" تدور أحداثها فى بابل.

و"دموع أوديب" بكائية فى تسعة مشاهد تبدأ بعد انتحار يوكاستا وفقأ أوديب لعينيه قبل مغادرته طيبة. فيها أناقة لفظية تجعلها تنتمى إلى الأدب أكثر مما تنتمى إلى الدراما، وإن كان مشهد سمل أوديب لعينيه ذا قوة درامية.

أما "المرحوم" ١٩٨٤- وهـي عنـدي أنجـح تجاربـه المسرحية فمستوحاة مـن كتاب ساتيركو- للكاتب الروماني بترونوي وضع منه المخرج الإيطالي فيلييني فلما لا ينسى

"المرحوم" سخرية من وفاء المرأة كما فى رواية "زاديج أو صـادق" لفولتـير، تلك التى ترجمها طه حسين إلى العربية. وفى كتابه "ألوان" فصل عنوانه "صور مـن المرأة فى قصص فولتير" يقول فيها العميد عن زوجة زاديج:

"ذهبت تعزى إحدى صديقاتها عن موت زوجها وكانت هذه الصديقـة مشغوفة بزوجها قد نذرت الوفاء لحبه ما دام الجدول المجـاور لقبره يمضـى فـى مجراه. وقد أقامت على قبره لا تريد أن تفارقه. ولكـن صاحبتنـا رأتـها تصنـع شيئا عجيبـا. رأتـها تحول الجدول عن مجراه لتخلص من هذا النذر الثقيل.

وقـد ارتـاب زاديـج بقدرة المـرأة علـى الوفـاء وبسـخط امرأتـه علـى صديقتـها فاحتال على صاحب له وفىّ ليعلم علم امرأته فأظهر المرض وتكلف الموت ودفن فـى حديقة الدار وأقبل صاحب على الأرملـة يواسيها فكـان الحديـث حزينـا أول الأمـر ثـم جعل يرق شيئا فشيئا ويعذب قليـلا قليـلا حتـى انتـهى إلـى مـا يشبه الحـب. ثـم أظـهر الصديق أن نوبة شديدة من المرض قد نابته فتعطف عليه الأرملـة وتريـد أن تطـب لـه ولكنه ينبئها بأن الطب لـه مستحيل فليـس إلـى علاجـه مـن سـبيل إلا أن يوضـع علـى موضع الطحال منه أنف مجـدوع فتشـك غـير قليـل ثـم تقـول لنفسـها: وأى بـأس علـى زوجى الفقيد إن لقى الآلهة بأنفه كاملا أو منقوصـا. ثم تهبط إلى القبر وفى يدهـا حديـدة تريد أن تجدع بها أنف زوجها الفقيد لتشفى به طحال عاشقها الجديد فيهب زاديـج وقـد تبين أن زوجه التى همت أن تجدع أنفه أشد غدرا من تلك التى لم تستطع صـبرا علـى ما نذرت من الوفاء.

هناك أيضـا، مسـرحية لتشـكوف مـن ذوات الفصـل الواحـد عنوانـها "الجلـف" (The Bear فى الترجمة الانجليزية). وحين تبدأ نرى فيـها بوبوفـا وهـى أرملـة شـابة ترثى زوجها وتعلن أنها لن تتزوج من بعده ما عاشت ولكن لا يكاد الستار يـهبط حتـى

يراها خادمها العجوز لوقا فى أحضان سميرنوف وهو مالك أراضى فى منتصف العمر ظنته فى البداية جلفا ثم راقته وراقها فنسيت كل عهودها ووهبته قلبها.

وتشغل الترجمة مكانا كبيرا من إنجاز عبد الغفار مكاوى فقد ترجم مسرحيات لجوته وبوشنر وبرخت وتانكريد دورست، وملحمة "جلجامش"، وكتاب "الطباع" لثيوفراست، ونصوصا فلسفية تشمل "دعوة للفلسفة" لأرسطو، و"المونادولوجيا" لليبنتز، و"كتاب الطريق والفضيلة" للاوتزو، و"فلسفة العلو" لفولفجانج شتروفه، و"الرسالة السابعة" لأفلاطون، و"نداء الحقيقة" لـهيدجر، و"تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" لكانت ٨، و"تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية" لياسبرز، فضلا عن ترجمته قصصا من جوته وديونه الشرقي.

وربما كانت أعمق ترجماته الشعرية أثرا فى حقلنا الثقافى هى "قصائد من برتولت برخت" (١٩٦٧) التى أعاد إصدارها عن دار شرقيات للنشر فى ١٩٩٩ تحت عنوان "قصائد من برشت: هذا هو كل شيء"، مزيدة ومنقحة.

هذه ترجمات رائعة فى صورتها العربية (لست مؤهلا للكلام على مدى مطابقتها للأصل الألمانى) تثبت أن برخت الذى كان – كما يقول فى إحدى قصائده – يخوض حرب الطبقات ويهيم بين البلاد يغير بلدا ببلد أكثر مما يغير حذاء بحذاء، واحد من أكبر شعراء النصف الأول من القرن العشرين. حقا إن قسما ليس بالضئيل من شعره تعليمى أو دعائى، ولكن من قال إن التعليمية والشعر ضدان لا يجتمعان؟ إن قصيدة لوكريتيوس "فى طبيعة الأشياء" تعليمية، وقصيدة فرجيليوس "الزراعيات" تعليمية، وقصيدة هسيود "الأعمال والأيام" تعليمية، وقصيدة دانتى "الكوميديا الإلهية" تعليمية، وقصيدة بوب "مقال عن الإنسان" تعليمية، ولكنها كلها شعر عظيم.

ونجاح هذه الترجمة يؤكد ما قاله د. مكاوى فى حديث له مع إيمان فهمى بمجلة "الثقافة الجديدة" سبتمبر ١٩٨٠:

المترجم يجب أن يكون أديبا أولا قبل أن يترجم. أو يجب عليه على الأقل أن يملك الحساسية الكافية لتذوق النص الأصلى والثقافة الكافية للإلمام بحياة الأديب الذى يترجم عنه وبظروف بيئته وحضارته وسائر إنتاجه.

ما أوسع رقعة برخت الشاعر كما تتجلى فى هذه الترجمات! إن "أغانى ماهاجونى" مسرحها جمهورية فايمار حيث الجو يعبق برائحة الجنس والحرية وذلك قبل أن ..... كابوس النازية على ألمانيا بكلكله. "أغنية ألاباما" و"أغنية الآلات" و"فحم لميكى" صدى من إقامته فى أمريكا. "أغنية بنارس" كتبها بالانجليزية وقد كان – كما يخبرنا مكاوى – يحبها حبا شديدا، ولا عجب فالانجليزية والألمانية ابنتا عمومة أو خؤولة، إذ ان الانجليزية فى تصنيف اللغويين لهجة ألمانية سفلى Lower German dialect.

قصيدة "الفتاة الغريقة" عن أوفيليا هملت وفيها صدى من قصيدة رنبو عن هملت. ثمة أيضا قصائد أو مواويل مثل "حكاية البغى ايفلين وو" و"حكاية الجندى الميت". قصيدة "من كتاب الحرب" يقول فيها: "يا رجل الشارع / دع كل أمل" وهذا، كما هو واضح، صدى من قول دانتى على بوابة الجحيم "أيها الداخلون اهجروا كل أمل".

يكتب برخت أيضا أشعارا صينية، وقبريات كتلك التى كان يكتبها شعراء اليونان والرومان، وقصيدة مستوحاة من أغنية فلاح مصرى قديم من حوالى عام ١٤٠٠ ق.م.

قصيدة حذاء امبيدوقليس" تستوحى انتحار هذا الفيلسوف اليونانى القديم الذى ألقى بنفسه فى فوهة بركان اتنا المتلظى الجوف، ولم يبق منه إلا حذاؤه. حذاء جلدى بال محسوس أرضى على حد قول برخت الذى يفضل هذا الحذاء العينى على كل تجريدات الميتافيزيقا وإغراب الفلاسفة. فالإنسان عنده – كالعملاق أنتيوس فى الأساطير اليونانية – يفقد كل ما له من قوة إذا زايلت قدماه هذه الأرض. ومن الشائق أن نقارن قصيدة برخت هذه بقصيدة طويلة للشاعر الانجليزى ماثيو أرنولد عنوانها "انبادوقليس على فوهة بركان إتنا".

مازال عبد الغفار مكاوى يواصل جهوده الخصبة المثمرة (فى مارس ٢٠٠٠) صدر له كتاب "يا إخوتى: قصائد مختارة من شعر أنجاريتى"، سلسلة آفاق الترجمة، الهيئة العامة لقصور الثقافة. وفى أكتوبر من نفس العام، وفى نفس السلسلة، راجع ترجمة هبه شريف لرواية بيتر هاندكه "محفة" وقدم لها).

وإذا كان الدكتور مكاوى – شأن كل كاتب مرهف الحس – تساوره الشكوك أحيانا فى جدوى كفاحه، أو فى "نجاحه" بالمعنى الدنيوى ٩، فليسمح لى أن أقول له: إن جهدك لم يضع هدرا، وإن مكانتك فى القلوب والعقول مكانة رفيعة لا يرقى إليها سوى قليلين. منذ أسابيع قابلت فى ردهة قسم اللغة الانجليزية وآدابها بكلية الآداب، جامعة القاهرة، طالبا بالسنة النهائية فى قسم الدراسات الأوربية القديمة، واستوقفنى سائلا عن شيء فى الأدب الانجليزى ثم تفرع بنا الحديث فإذا به – من غير قصد منه ولا منى – يحدثنى انه شديد الإعجاب بنص "فلسفة العلو (الترانسندنس)" للدكتور فولفجانج شتروفه كما قرأه فى ترجمة الدكتور مكاوى. وهذا طالب ليس متخصصا فى الفلسفة ولا يملك له مكاوى (الذى ترك الجامعة منذ سنوات) نفعا ولا ضرا. مكاوى اليوم فى الواحدة والسبعين من عمره المديد المثمر بإذن الله، وقد آن الأوان لكى يتنادى زملاؤه وتلاميذه وأصدقاؤه إلى إصدار كتاب تذكارى مهدى إليه، على نحو ما صدرت كتب تذكارية عن عبد الرحمن بدوى وزكى نجيب محمود وتوفيق الطويل ومحمود أمين العالم وحسن حنفى، إقرارا بفضله واعترافا بما ندين به له.

هوامش:

ولد عبد الغفار مكاوى فى ١٩٣٠ وتخرج فى قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة عام ١٩٥١، وفيما بعد صار أستاذا به. درس بجامعات بيروجا وبرلين الحرة وفرايبورج. له مقالة فى مجلة "الهلال" (سبتمبر ١٩٩٠) تلقى الضوء على سنوات تكوينه ومعتقداته وتبين كيف ظل دائما يؤمن بالعمل الصامت والصادق فى الظل، ويسجل فيها – بوفاء محمود – دينه لأصدقائه بدر الديب ومحمود أمين العالم ويوسف الشارونى ولأستاذه عبد الرحمن بدوى، وكذلك أصدقائه فى الجميعة الأدبية المصرية التى سكت النقد – لأمر ما – عن دراسة دور أعضائها دراسة جادة، وهى جمعية

ضمت رجالا من قامة صلاح عبد الصبور، وفاروق خورشيد، وعبد الرحمن فهمي، ود. شكري عياد، ود. عز الدين اسماعيل، ود. أحمد كمال زكي.

ثمة قائمة كاملة بأعمال عبد الغفار مكاوى المنشورة (حتى عام ١٩٩٩) في ذيل كتابه: قصائد من برشت ـ هذا هو كل شيء (دار شرقيات ١٩٩٩). وجدير بالذكر أن له فصولا ومقالات لم تجمع بعد بين دفتي كتاب من كتبه، من أمثلتها مقالتان له عن لودفيج بشنر وجيريمي بنتام ظهرتا في كتاب: أعلام الفكر الإنساني، تصدير د. إبراهيم مدكور، المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤.

لعبد الغفار مكاوى عن مذهبه في الترجمة: "عن ترجمتي للشعر" (مجلة فصول، صيف ١٩٩٧) وسبقتها مقالة أخرى له عن ترجمة الشعر في نفس الدورية، المجلد الثامن، العدد الثاني لسنة ١٩٨٩.

من أبرز المتخصصين في مسرح جورج بشنر من أساتذة اللغة الألمانية وآدابها لدينا الدكتورة هدى أحمد عيسى وهي صاحبة رسالة ماجستير عنوانها "النصوص التاريخية في مسرحية الكاتب جورج بوشنر: وفاة دانتون" (كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ١٩٧٧) ورسالة دكتوراه عنوانها "أهمية الوثائق في أعمال جورج بوشنر الأدبية" (ألمانيا الغربية ١٩٨٨).

كتاب عبد الغفار مكاوى "قصيدة وصورة" هو ـ في نطاق خبرتي ـ كتاب لم يؤلف على نسقه بالعربية من قبل. ومكاوى ـ كالدكتور نعيم عطية ـ من القلائل الذين يتذوقون ـ في حقلنا الثقافي ـ بدائع النحت والتصوير ويقيمون الوشائج بينها وبين فن الأدب.

من الشائق أن تقارن كتاب عن سافو بمقالة لأستاذ الكلاسيات الدكتور إبراهيم سكر، عن الشاعرة ذاتها، في مجلة "تراث الإنسانية" ٥ أغسطس ١٩٦٦.

انظر البيبليوجرافيا الملحقة بهذا المقال.

ثمة ترجمة أخرى لهذا النص الكانطي بقلم د. فتحي الشنيطي.

فى عدد مجلة "الهلال" (يناير ١٩٩١) يكتب مكاوى الصفحة الأخيرة من العدد عن معنى الوصول والنجاح فى حياتنا الراهنة، وكيف انه يمكن أن يكون وصولاً متدنيا إلى الحضيض كما قد يكون وصولاً رفيعا إلى القمة.

كتابات عن عبد الغفار مكاوى

يوسف الشارونى، ابن السلطان، مجلة المجلة نوفمبر ١٩٦٧ (أعيد طبعها فى كتابى الشارونى: القصة القصيرة نظريا وتطبيقيا، كتاب الهلال، ابريل ١٩٧٧ / مع القصة القصيرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥).

محمد ابراهيم أبو سنة، عبد الغفار مكاوى ومختارات مترجمة للشاعر الإيطالى أنجاريتى، مجلة الهلال، ديسمبر ٢٠٠٠.

محمد ابراهيم أبو سنة، حول اشعر العالم الحديث فى كتاب: تأملات نقدية فى الحديقة الشعرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩.

اعتدال عثمان، الحضور والغياب: دراسة فى بكائية إلى صلاح عبد الصبور، مجلة إبداع، يناير ١٩٨٣.

محمد اسماعيل، شعر وفكر، عالم الكتاب، ابريل – يونيه / يوليه – سبتمبر ١٩٩٨.

نصار عبد الله، ثورة الشعر الحديث من بودلير إلى العصر الحديث، الثقافة يوليه ١٩٧٤.

مجاهد عبد المنعم مجاهد، الفلسفة أو هذا الجنون المعقول، مجلة الفكر المعاصر، نوفمبر ١٩٦٩ (عن كتاب: مدرسة الحكمة).

جلال العشرى، ثورة الشعر الحديث، مجلة الشعر، ربيع ١٩٧٢.

كمال ممدوح حمدى، سافو: شاعرة الحب والجمال عند اليونان، المجلة، مارس ١٩٦٧.

حسن طلب، فلسفة العلو "الترانسندنس"، مجلة الكاتب، ديسمبر ١٩٧٥ (عن ترجمة مكاوى لكتاب ف. شتروفه).

علاء الدين وحيد، الليل والجبل (مسرحيات) مجلة القاهرة ١٥ نوفمبر ١٩٨٧.

نادية البنهاوى، مسرحيون بلا مسرح .. لماذا؟ مجلة الفنون، مارس ١٩٩٠.

على الراعى، قرأت العدد الماضى من الآداب: المسرحيات، مجلة الآداب (بيروت) تشرين الثانى، نوفمبر ١٩٧١ (عن مسرحية ثوب الامبراطور).

نعيم عطية، الدكتور عبد الغفار مكاوى قصاص تأملى، فى كتابه: لحظات أدبية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سبتمبر ١٩٩٢.

ابن السلطان، مجلة الآداب، يونيو ١٩٦٨.

من قتل الطفل؟ مجلة عالم القصة، العدد ١٦.

نقد كتاب ألبير كامى: محاولة لدراسة فكره الفلسفى، مجلة المجلة، مايو ١٩٦٥.

تجربتي مع هيجل

إمام عبد الفتاح إمام(*)

هي تجربة مريرة وممتعة في أن واحد بدأت منذ فترة مبكرة كيف وصلت الي هيجل؟! ، تخرجت من قسم الفلسفة عام ١٩٥٧- أنهيت التمهيدي عام ١٩٥٨ وسجلت عام ١٩٥٩. بدأت من عبارة لرسل يقول فيها أنه رغم الشروح الكثيرة ابتداء من أرسطو حتي كانط وهيجل علي مصطلح " المقولة فأنني لم أفهم معناها علي وجه الدقة .

وما يقال علي مصطلح المقولة يقال عن مصطلح " الجدل" البالغ الأهمية منذ ظهر مع بدايات الفلسفة الأولي ؛ فهو مصطلح استخدام فيما قبل سقراط وما بعده – وفي الفلسفة اليونانية ثم العصر الوسيط ثم العصر الحديث ، وبفضل الوجودية . والماركسية في الفلسفة المعاصرة كانت له أهم خاصة. فأصبح هناك جدل للطبيعة وجدل للمجتمع ، وجدل للذات ، وجدل للعلم ، وجدل للعواطف ، وجود للأفكار ...الخ

ومع ذلك فإذا تساءلنا ما الجدل؟ كانت الإجابة مستحيلة بدون دراسة للتاريخ الطويل الذي مرت به كلمة الجدل من أفلاطون حتى يومنا الراهن فيما يقول سيدني هوك .

فأعدت خطة لدراسة هذا الموضوع في بحث لدرجة الماجستير كان عنوانه "منطق الجدل" سرت معه من بداياته الأولى عند اليونان حتى وقتنا الراهن . ووافق عليها مجلس القسم ورفضها مجلس الكلية ، وطلب مني اختصارها .

(*) الاستاذ السابق بجامعتي عين شمس والكويت.

ولما كان هيجل بما له من عمق واتساع وشمول ونفاذ يصلح نقطة التقاء يصب عندها تيار الجدل القديم وينبع منها تيار الجدل المعاصر. فقد جعلت من الجدل الهيجلي موضوع بحثي للماجستير الذي كان عنوانه :" المنهج الجدلي عند هيجل.." وهكذا بدأت أدرس هيجل.

بدأت أجمع مؤلفاته من ثلاثة مصادر المكتبات . مكتبة جامعة القاهرة وعين شمس، بعض الزملاء من الخارج . وشراء ما أجده – وأدرس اللغة الألمانية .. كان أول كتاب عثرت عليه " ظاهريات الروح" – من الإنجلو أمريكان وشرعت أقرأ في نصوص هيجل لمدة عامين دون أفهم شيئا – فلجأت إلى التفسيرات والشروح ، لكني لم أتقدم خطوة واحدة . ولم تكن صعوبة الفهم راجعة الي وعورة المصطلحات وهي وعرة فعلا ، ولا صعوبة الفلسفة الهيجلية وهي صعبة فعلا ، ولا الي اللغات كنت أقر بها فحسب . وانما كانت تعود الي عامل لم اتبينه بوضوح الا بعد فترة طويلة وهو أنني أقدمت علي قراءة هذا الفيلسوف بعقلية أرسطية . بمعني أنني كنت أفهم جميع المصطلحات الفلسفية التي استخدمها هيجل علي نحو ما فهمها المعلم الأول – ومعاجمنا الفلسفية مدينة للفلسفة اليونانية ولارسطو خصوصا بالشيء الكثير ..

ولم أكن أدرك وقتها أن هيجل كأي فيلسوف عظيم نحت لنفسه مصطلحات جديدة من من ناحية وحور في معاني المصطلحات القديمة لتناسب أغراضه الفلسفية من ناحية أخري ولنتوقف عند بعض الأمثلة :

١-المنطق LOGIC لقد تعلمنا أن المنطق علم يبحث في قوانين الفكر التي ترمي الي تميز الصواب من الخطأ وأنه معيار العلم وفن التفكير ، لكن ما الذي يعنيه القول بأن المنطق دراسة للعقل الموضوعي وأنه يتحد مع الميتافيزيقا التي علم الاشياء مدركة بالفكر ، وعلي هيئة أفكار ، افكار قادرة علي التعبير عن الحقيقة الجوهرية للاشياء ...؟

٢- ثم أقسام المنطق مثل القضايا والاحكام : نحن نعرف أن الحكم قرار ذهني أو هو علاقة بين حدين ومن أخص خصائص الحكم المنطقي احتماله للصدق

والكذب؟ فكيف تعبر الأحكام عن الواقع ، وكيف يمكن أن تختلف أحكاما مثل هذه " الوردة حمراء" و" هذه الصورة جميلة "؟

٣- وقل مثل ذلك عن القياس الذي هو " اساس كل شئ" وكما يقول هيجل لأن العقل هو أساس كل شئ ، و القياس هو صورته المناسبه اذ يمكن أن تقول أن كل شئ عبارة عن قياس .. تقرأ لهيجل القياس كغيره من المقولات تعريف للمنطق أذن يعرف المطلق بأنه قياس ، فالله ليس هو الكلي المجرد الفارغ ، وانما هو الكلي الذي يخرج من ذاته الي الجزئي في صورة الطبيعة ثم يعود إلى نفسه من جديد في صورة الفردية العينية التي هي الروح.

٤- كذلك مصطلح " المقولة " Category" ما يحمل على غيره من الاشياء وأحد الاجناس العشرة التي تكون مقولات الوجود وهي الجوهر وأعراضه التسعة " لكن كيف يستقيم مثل هذا التعريف مع قول هيجل " المقولة تعريف للمطلق" ؟ وأيضا الهيكل العظمي للعالم.. قلب الاشياء ومركزها.. لكنها من ناحية أخري تمثل درجات مختلفة من المعرفة أي أنها ابستمولوجية ؟

٥- مصطلح التجريد والعينية التجريد عملية ذهنية يسر فيها الذهن من الجزئيات والأفراد الي الكليات والاصناف . كما يقول المعجم الفلسفي . والتجريد يقال في مقابل الحقائق المحسوسة ، والمجرد يقابل العيني أو المحسوس concert والعيني هو المشخص في مقابل المجرد أوالخارجي في مقابل الذهني ، ."ما بالأذهان في مقابل ما بالاعيان .."

ومصطلحات التجريد والمجرد والعيني في غاية البساطة وشائعة جدا في كتب الفلسفة . لكنها تبعد أشد البعد عما يفهمه هيجل منها ، ولو أنك قرأت النصوص الهيجلية وفي ذهنك هذه المعاني فأنك لن تفهم شيئا .. وسوف تقف حائرا عند مقال لهيجل عنوانه من هو المفكر التجريدي؟ ينتهي فيه الي أن رجل الشارع هو هذا المفكر التجريدي لانه في تفكيره يقدم بأشد ألوان التجريد .

غير أن الامر في صعوبة ووعورة الفلسفة الهيجلية لا يقتصر علي استخدام المصطلحات القديمة بمعان جديدة بل يتعداه الي نحت مصطلحات جديدة يستخدميا هو بطريقته الخاصة أو ربما استمدها من الادب أو ثقافة عصره مثل مصطلح Begriff الذي يترجم إلى الإنجليزية والفرنسية أحيانا بكلمة Concept وأحيانا بكلمة Notion وقد ترجمته العربية بكلمة "الفكرة الشاملة" التي هي عينية باستمرار .

ومن هذه المصطلحات أيضا Aufheben الذي يترجم في اللغات الاجنبية بكلمات كثيرة Cancel , Sublate وقد ترجمته إلى العربية بكلمة "الرفع " . وغير ذلك من المصطلحات قد ذكرت بعضا منها أيضا في مقدمة ترجمتي "المعجم مصطلحات هيجل". لكن : كيف ادركت هذه الحقائق التي ذكرتها ؟ أن المعاني الارسطية للمصطلحات القديمة لا تصلح ، وكيف وضعت قدمي علي طريق الفلسفة الهيجلية؟ عندما عثرت علي كتاب مايرز : H.A .Myaers : Spinoza- Hegel Paradox. هو الذي أنقذني من الاخطاء التي كنت أسير فيها عندما قال أن هيجل يتفق مع أسبنوزا في أربع عشرة قضية منها

١ - التجريد هو الخطر الرئيسي علي التفكير

٢ -الافكار المجردة هي التي عزلت من سياقها المناسب

٣ -العينية في التفكير جوهرية للحقيقة

٤- الفرق بين الظاهر والحقيقة هو الفرق بين الشئ المعزول ، ونفس هذا الشئ حين يفهم خلال سياقه المناسب ....الخ

الي جانب قضية هي كل تعين سلب .. Determinatio est negatio وهي فكرة بالغة الاهمية يعترف هيجل صراحة أن اسبنوزا كان أول من صاغها ، فتعين الشئ يعني وضع جد له ، وفصله عن الأشياء الأخرى فاذا قلنا أنه أحمر " كان معني ذلك أننا نسلب عنه الألوان الأخرى وأذا تعين الشئ بالتثليث انتفي عنه التربيع . وقولنا عنه أنه خير معناه فصله عن أرادة الشر وهكذا فالاثبات يتضمن النفي

وممتعة .. لانني تعلمت منه الشئ الكثير

١- تعلمت من هيجل أن طريق الفلسفة مرصوف بالافكار ، فهي لا تتعامل قط مع الاشياء الحسية علي نحو مباشر . وهذا هو السبب في غموض الفلسفة وصعوبتها، لانها تحتاج الي الارتفاع من المحسوس الي اللامحسوس مما يتطلب مجهودا كبيرا من الانسان حيث يولد الطفل ملتصقا بالاشياء المادية ويحتاج الي فترة طويلة ليكون قادرا علي التجريد وبعض الناس لا يقدرون عليها أبدا ..) مع أن الحضارة تجريد!

" أن الناس يشكون من غموض الفلسفة دون أن يحاولوا بذل الجهد في فهم مصطلحاتها الخاصة متعللين بحجة واهية ، هي أنهم يملكون عقولا قادردة علي فهمها، مع أنهم يسلمون بأنك تتعلم صناعة الاحذية ، فلابد لك أن تتدرب علي هذه المهنة علي الرغم تملك في يديك القدرات الخاصة ، وفي قدميك المقاس الخاص .." وما يقال علي الفرد يقال علي الامة ..

- قارن " موسوعة علوم الفلسفة " ص ٥٤-٥٥ مكتبة مدبولي ١٩٩٦

٢- تعلمت منه أن الفلسفة فكرتان أو فكر لاحق . وهو يقصد ان هناك فكرا أول هو الذي ينشأ في حياة الناس اليومية في شتي المجالات . والفلسفة تجعل هذا الفكر الأول موضوعا للدراسة ، فتكون فكرا في فكر أو فكرا ثانيا . وكذلك فلسفة العلم مثلا الفيلسوف لا يزاحم العالم في معمله ، لكنه دراسة في رأس ، العالم ماذا يفعل ؟

ومن هنا ، فان الفلسفة تأتي متاخرة بعد أن تكون الحياة قد دبت بين الناس بالفعل ، وقامت الوان مختلفة من النظم تتوجها الفلسفة في النهاية . وهذا معني عبارة هيجل الشهيرة في فلسفة الحق :" أن بومة منيرفا .. Minerva لا تبدأ في الطيران الا بعد أنه يرخي الليل سدوله" " أصول فلسفة الحق" ص ١٢٠ مكتبة مدبولي ١٩٩٦ "

٣- تعلمت أن كل فلسفة هي بالضرورة فلسفة مثالية Idealism لان المبدأ الذي تركز عليه هو في نهاية تحليله " فكرة " بل حتي فلاسفة أيونيا عندما تحدثوا عن الماء ، والهواء ، أو النار والتراب .. فأنهم كانوا يقصدون فكرة المادة وفكرة الهواء وفكرة النار ...الخ . يقول :

" أننا مع المادة نصل في الحال الي تجريد لا يمكن ، من حيث هو كذلك – ادراكه أدراكا حسيا ، بل يمكن أن يقال أنه ليس هناك مادة ، مادامت حين توجد لابد أن تكون شيئا عينيا محددا باستمرار " موسوعة العلوم الفلسفية " ص ١٤٤"

٤- تعلمت منه أن التفكير سلب لانه يغير شكل الاشياء الفردية التي نلتقي بها في حياتنا اليومية التقاء مباشرا : هذه الشجرة وتلك المنضدة ، وهذا المقعد .. الخ طالما أنه يحيلها الي فكرة أعني الي كلي Universal وهكذا نجد أنه لابد من سلب الصور التي تظهر عليها الأشياء أمام الوعي لاول مرة فهي تبدو جزئية ، وفردية وعابرة ، ومتغيرة ، ولكنا لكي نعرفها لابد أن نحيلها الي أفكار . والفكرة بطبيعتها : كلية ، ودائمة ، وجوهرية . وهذا التحول في شكل الظواهر عملية أسياسية للمعرفة يقوم بها الفكر " الطريقة الوحيدة لبلوغ اتلجوهر الدائم هم تحويل شكل الظاهر الموجودة أمامنا عن طريق الفكر " (موسوعة العلوم الفلسفية ص ٩٧)

٥-تعلمت منه أن الفلسفة كل متصل ، أن كل مذهب منها يكشف عن جانب من جوانب الحقية . سألني طالب شاب " الفلسفة تحيرني :

- مايقوله أفلاطون صحيح ، لكن أيضا ما يقوله أرسطو

- إذا قرأت الماركسة أقتنعت بيا ، وأصبح الاقتصاد هو الذي يقوم عليه كل شئ في المجتمع لكنني عندما أقرأ الوجودية التي هي صرخة لإنقاذ الفرد أشعر أنيا علي حق في كل ما قالته ..

- في حين أنني لا ارتاب في صحة البرجماتية التي تحيل الافكار الي عمل نافع وسلوك مفيد .

- المذاهب المادية مهمة واساسية ، وكذلك المذاهب المثالية التي تهتم بالروح ...الخ

أين الخلل .. في رأسي أم في هذه المذاهب الفلسفية؟

" المذاهب الفلسفية المختلفة التي يعرضها علينا تاريخ الفلسفة لا يصعب اتفاقها في هوية واحدة . ولكن اذا شئنا أن تقول أنها فلسفة واحدة في مراحل مختلفة

من النضج أو أن أن نقول أن المبدأ الذي يقوم عليه كل مذهب ليس الا فرعا من كل واحد هو الفكر ..." "موسوعة العلوم الفلسفية" (ص ٧١).

٦-تعلمت منه أن تاريخ الفلسفة لا يعرض علينا تضاربا بين المذاهب الفلسفية المختلفة ولا ميدان قتال يموج بأشلاء القتلي والضحايا : كل مذهب يقتل أخاه ويقوم بدفنه ويتخذ شعاره قول السيد المسيح " (اتبعني ودع الموتي يدفنون موتاهم (متي ٨ : ٢١) وحين تظهر فلسفة جديدة يواجهونها بكلمات بطرس الرسول لزوجته حنانيا :

"وهو ذا أرجل الذين دفنوا رجلك علي الباب وسيحملونك خارجا"(أعمال الرسل٥:٩)

أن نقد فلسفة ما أو تفنيد مذهب معين لا يعني سوي أن المبدأ الذي يرتكز عليه قد أصبح عاملا مساعدا ، أو عنصرا مكملا في الفلسفة التي تليها . وهكذا تسير المذاهب الفلسفية يعقب بعضها بعضا في تطور جدلي تندثر قشرتها الخارجية ، ويبقي مبدؤها ليصبح عنصرا مكونا في مذهب أعلي ، "علم المنطق" ، المجلد الثاني ص ٢١٤ (الترجمة الإنجليزية).

٧-تعلمت منه أن الفلسفة الحقة لا ترفض الحس ، ولكنها لا تكتفي به أو تقف عنده لانها لابد أن تكون في النهاية عقلية .

يقول هيجل :" هناك عبارة قديمة تنسب خطأ الي أرسطو تقول " لا شئ في العقل لم يكن موجودا من قبل في الحس .. ولا ترفض الفلسفة النظرية الأخذ بهذا المبدأ الا عن سوء فهم فحسب ، وذلك لان هذه العبارة في جانبها الآخر ليست أقل تأكيدا للقول بأنه : " ولا شئ في الحواس دون أن يمر بالعقل .." موسوعة ص٦٣

٨-تعلمت منه أن الإنسان وعي ذاتي ، وأن الحيوان وعي ذو بعد واحد فقط ، لا يستطيع أن ينعكس علي نفسه ، ومن ثم لا يستطيع أن يفكر : يقول هيجل " " علي حين أننا نجد الحيوان لا يستطيع أن يقول أنا " ، نجد أن الإنسان هو وحده الذي يستطيع أن يقول ذلك ، وما ذاك الا أن من طبيعته أنه يفكر ...."(موسوعة ص١٠٣)

٩- تعلمت منه الشيء الكثير عن خصائص شخصية الإنسان الشرقي من جميع جوانبها : الاجتماعية ، والدينية والسياسية والفنية ..."

أ - مجتمع ذكوري " يسيطر الرجل سيطرة كاملة وتتواري المرأة حتى لتصبح مجرد متاع لا قيمة له ؟ خيط من الحضارة الصينية لكنه مازال قائما في مجتمعا حتى اليوم!

ب - الانغماس في الحس حتى الأذنين دون محاولة الارتفاع الي الفكر المجرد ..

جـ- الفضائل الأخلاقية – وكذلك التدين – تصدر عن إلزام خارجي هو الخوف بأنواعه من الأب أو الأسرة او المجتمع أو الدين أو القانون .. الخ).

د- الرجل الشرقي الذي يحني رأسه في مذلة ومهانة أمام السيد ، أمام المنتصر ، لكنه متوحش قاس إزاء المغلوب والضعيف ، ومن هو أدني منه ..

هـ- المجتمع الشرقي لم يعرف من الحرية الا حرية الحاكم ، فهو وحدة الفعال لما يريد، والكل عبيد يأتمرون بأمره ! ثم يعود ليصف حرية هذا الحاكم بأنها زائفة لأن الحرية الحقة هي الخضوع للكلي " أي الجانب العقلي " أما الحاكم الذي تسيره أهواؤه ونزواته ، أي الجانب الجزئي ، فهو عبد بدوره !

هيجل في مدرسة فرانكفورت

محسن الخوني(*)

لا شكّ أنّ فلسفة هيجل تمثّل لحظة حاسمة في الفلسفة المعاصرة. لقد أنشأ نسقه في اتصال وثيق مع معاصرين له مثل شيلنج وجوته. وإضافة إلى كون نسقه قد مثّل الأرضيّة التي انبنت عليها فلسفات فورباخ و ررجا وباور وماركس فإنّ فلاسفة آخرين مثل كيركيغارد ونيتشه قد كان التعارض مع النّسق الـهيجلي رحى فكرهم ومحرّكه.

ولعلّ أهميّة فلسفة هيجل تعود إلى رفعها الفلسفة الألمانيّة إلى درجة الكونيّة مثلما فعل جوته بالأدب الألماني (١) . ولم يقف الاهتمام بفلسفة هيجل عند القرن العشرين. ولا أدلّ على ذلك من ذكر أسماء مثل هيبوليت وكوجيف هيدجر ولوكاتش(٢)

وتمثّل الأعمال الفلسفيّة المنسوبة إلى مدرسة فرانكفورت عيّنة عن حضور الهيجليّة في التّيارات الفلسفيّة الرّاهنة.وهذا هو الموضوع الذي نودّ التّركيز عليه في هذا المقال.فحضور فلسفة هيجل نعاينه لدى هوركهايمر وفي المقال الذي مثّل الدّرس الإفتتاحي بمناسبة توليه مهمّة إدارة البحث في مركز البحوث الاجتماعيّة"وهو الاسم الرّسميّ لما سمّي فيما بعد مدرسة فرانكفورت".

وفي المقال الذي يعود تاريخه إلى سنة ١٩٣١ جعل هوركهايمر من هيجل رائدا للفلسفة الاجتماعيّة. وهي التّسمية المشيرة إلى مجموع المشروع الذي ينظّر له المدير الثّاني لمركز البحوث الاجتماعيّة. وتعني ريادة هيجل للفلسفة الاجتماعيّة حسب هوركهايمر أنّ الفلسفة مدينة بنشأتها إلى تجربة الوعي الفينومونولوجي مثلما نجدها في كتاب فينومونولوجيا الرّوح.

(*) استاذ بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية – تونس

كما أنّ جدليّة التّنوير (٣) بوصفها أوذيسا العقل تحاكي على صعيد الشّكل ،فينومولوجيا الرّوح الهيجلي. أمّا على مستوى المضمون فهي تسند أهميّة كبرى إلى كلّ من التّجربة التّاريخيّة والحركة الجدليّة. إنه كتاب يروي مسيرة العقل في التّاريخ (٤) وفق عبارة مؤلفيه . وهو يذكرنا أيضا بكتاب هيجل : العقل في التّاريخ. ولئن كانت مسيرة العقل لدى هيجل مظفرة فإنّها وفق جدليّة التّنوير متقهقرة. وهذا ما يسمح بالحديث عن جدل سلبي" عنوان كتاب أدرنو. (٥) في مقابل الجدل الهيجلي الموجب وعن خسوف العقل "عنوان كتاب هوركهايمر " (٦) بدلا من فكرة انتصار العقل التي غذت فكر هيجل وأسندته في خصومته ضدّ التّنوير مثلا .

أما ماركوز فقد مرّت علاقته بهيجل بمرحلتين مختلفتين:

- الأولى وتعود إلى الفترة السابقة لانضمامه إلى مركز البحوث الاجتماعية وذلك لمّا كتب أنطولوجيا هيجل (٧) وهو منخرط في الخط الذي فتحه هيدجر آنذاك لتجاوز الكانطيّة الجديدة في كتابيه : الوجود والزّمن و كانط ومعضلة الميتافيزيقا.
- الثانيّة وهي موضوع اهتمامنا المباشر في هذه المحاولة ونردها إلى فترة هجرة ماركوز إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة إبان الحرب العالميّة الثانية وهو عضو في مدرسة فرانكفورت. ونعني بذلك كتابه العقل والثّورة (٨) الذي يشهد بتحرّر مؤلفه، ماركوز، من الوضعيّة الأنطولوجيا الهيدقريّة وبارتباطه بالتّقليد الماركسي في فهم الفلسفة الهيجليّة وفي تخليصها من الإيديولوجيا والفاشيّة.

ويمثّل كتاب هابرماس المعرفة والمصلحة (٩) أيضا فينومونولوجيا الرّوح كما يراها مؤلفه. فهو متابعة لتجربة الوعي في العديد من المجالات العلميّة و الفلسفيّة وذلك منذ اللحظة الكانطيّة وإلى حدود القرن العشرين.

تسمح لنا إذن الإشارات السّابقة بالتّأكد من حضور هيجل في كتابات مدرسة فرانكفورت ولكن الأهمّ من ذلك هو التساؤل عن الدّور الذي لعبته الهيجليّة في فلسفة

هذه المدرسة. لهذا التساؤل مظهران أحدهما بسيط والآخر معقد. يظهر هذا السؤال بسيطا لمّا نقول إنّ الدّور الذي لعبته فلسفة هيجل لا يتعدّى نفس الدّور الذي قامت به في فلسفة ماركس . فمدرسة فرانكفورت لم تقم إلا بإحياء الماركسيّة التي بدأ نجمها يأفل لأسباب مرتبطة بالإيديولوجيا وبالأوضاع العالميّة خلال فترة ما بين الحربين العالميتين. صحيح إنّ النظر إلى الأمر بهذه الطّريقة ليس عديم المعنى ولكنّه ينمّ عن تسطيح للموضوع.

فالعودة إلى هيجل قد تزامنت مع إحياء كتابات ماركس الشّاب التي طمستها النّزعة المادية والاقتصاديّة المستفحلة منذ الأمميّة الثانية. ولقد فتحت عدّة كتابات الباب أمام تطعيم الماركسية المغرقة في المنحى الوضعي "التعصّب للعلم" والمادّي "إرجاع كلّ التفسيرات في النهاية إلى الاقتصاد" بروح فلسفي بدا تحريفا للمتعصبين أو مثاليا.

ومن هذه الكتابات يمكن ذكر مؤلف جورج لوكاتش التاريخ والوعي الطّبقي(١٠) الذي بوّأ ماركس منزلة الحلقة الواصلة للتقليد الفلسفي للمثاليّة الألمانيّة عموما وللهيجليّة بصورة خاصّة.

إضافة إلى ذلك اقترح كارل كورش منذ سنة١٩٢٣،أي خلال نفس الفترة التي ظهر فيها كتاب لوكاتش المذكور سابقا،مخرجا للماركسيّة المتأزّمة في نظر هذا المفكر من أوربا الغربيّة والذي لم ير في القراءة اللينينيّة سوى علامة بارزة لتقهقر الفلسفة الماركسيّة (١١). ويتلخّص مقترح كورش لخروج الماركسيّة من مأزقها في أن تصبح موضوعا لنقدها. أي أن تتخذ طابعا تفكريا و تأمّليا لأن ذلك أهمّ خصوصيّة تتصف بها كلّ فلسفة نقديّة منذ كانط.

كما شدّدت كتابات ماكس فيبر منذ بداية القرن الماضي على ضعف الماركسيّة التي تفسّر كلّ الظواهر الاجتماعيّة والثقافيّة بإرجاعها إلى العامل الاقتصادي.وبيّنت الإحراجات اللصيقة بالعقلانيّة الحديثة والمعاصرة والتي أهمّها أنّ

الحداثة مدينة للعلم والتكنولوجيا بالتقدم الذي أحرزته على صعيد القوة والثروة ولكن "الوظيفة الأساسيّة للعلم والتكنولوجيا هي إخلاء الإنسان من الأوهام التي علقها بالعالم. وهذا سبب الصدام بين العقلانية العلميّة والموروث الحضاري الرّوحي والثقافي. ومعلوم أنّ أخطر النتائج المنجرّة عن ذلك في حياة الإنسان المعاصر هي ضياع المعنى من وجوده هووجود العالم عموما. ومن ثمّة تشيّؤ الوعي (١٢) وفقدان القيم لموضوعيتها وفي مقدّمتها الحريّة.

ضياع المعنى وفقدان القيم لقيمتها موضوعان لا ينسجمان مع فلسفة هيجل بوصفها فلسفة الحقيقة المطلقة والعقل والحرية المتعيّنة. وهما موضوعان ضاربان بجذورهما في عمق الفلسفات اللاهيجليّة بدءا بكيركيغارد و نيتشه. إنهما موضوعان ينطلق منظّرو مدرسة فرانكفورت من معاينتهما وخاصة في فترة الهجرة التي تزامنت مع صعود النازيّة على الساحة الألمانية ثمّ على الساحة العالميّة ومن ثمة تأثيرها على مجرى أهمّ الأحداث التي لا يزال العالم إلى الآن يتخبّط في مزالقها ومتاهاتها.

ولعلنا بهذه الملاحظة نكون قد شرعنا في الإجابة عن منزلة العلاقة التي ربطت منظّري مدرسة فرانكفورت بالهيجليّة. وبالفعل فإن "هذه المدرسة قد تعاملت منذ الكتابات الأولى مع فلسفة هيجل نقديّا. وبما أنّ من معاني النقد الفصل والتّمييز فإنه قد تمّ منذ البداية تمييز هيجل رائد الفلسفة الاجتماعيّة بفضل تجربة الوعي الفينو مو نو لو جي عن هيجل التّوفيقي الذي أوجد حلا في فلسفته لمعضلة التّوتر القائم بين العقل والعالم أو بين الذّات والموضوع.

١)هيجل مرجع الفلسفة الاجتماعيّة لمدرسة فرانكفورت

تتنزّل مدرسة فرانكفورت إذن ضمن هذا التقليد الألماني المتمثّل في اعتبار صرح الفلسفة مترابط الحلقات. إذ نجد اعتبارا ثابتا في كتابات المنتسبين إلى هذا التّيار وهو أنّ ما ينتجونه امتداد طبيعي "لتاريخ الفكر الأوربي. صحيح إنّ هيجل قد

سبقهم في ذلك وقد بلغ ذلك الاعتبار لديه أوجه في التأليفية التي أوجدها لمسيرة الرّوح في التاريخ. لقد ذهب هيجل إلى حدّ اعتبار الرّوح الذي يتحدّث عنه روحا كونيّا والتاريخ تاريخ العالم وليس فقط تاريخ اوربا .

وهذا الاعتبار نجده أيضا لدى كانط، فيلسوف التنوير الذي قدّم حلّه للأزمة التي تردّت فيها الفلسفة ومن ثمّة العقل. ويتمثّل الحل "الكانطي في النقد الذي يستطيع أن يخلّص الميتافيزيقا من البقاء مجرّد حلبة صراع بين الأمبريقيين والعقلانيين وبين المدافعين عن العقيدة والمنتصرين للعلم أو أيضا بين العقل النّظري والعقل العملي.

كما نجد هذه الفكرة أيضا لدى كارل ماركس المدين بفلسفته إلى المثاليّة الألمانيّة وفي مقدّمتها مثاليّة هيجل ، ناهيك أنه لخّص عمله الفلسفي في جعل الجدليّة تمشي على قدميها بعد أن كانت مقلوبة، مع هيجل ، على رأسها. هذه الصّورة التي رسمها ماركس تسمح لنا بأن نقول إن "الجدليّة الماركسيّة هي نفسها جدليّة هيجل. فما تغيّر هو وضعها وليس جوهرها.

هذه الخصوصيّة الألمانيّة إذن نجدها لدى فلاسفة النّظريّة النّقديّة - وهي التّسمية الفلسفيّة التي ارتضاها هؤلاء للبحوث التي كانوا يقومون بها- (١٣) الذين رغم انخراط أغلبهم في التّيارات الماركسيّة قد سعوا إلى ربط المشروع الفلسفي الذي كانوا بصدد إنشائه بالهيجليّة.

لقد كتب هوركهايمر منذ سنة١٩٣٧ ،أي منذ توليه إدارة المركز:« إنّ الفلسفة وبالخصوص الفلسفة الاجتماعيّة لمدعوّة بإلحاح متزايد إلى الاضطلاع من جديد بالدّور السّامي الذي أناطه هيجل بعهدتها – وقد لبّت الفلسفة الاجتماعيّة هذا الدّور ».(١٤)

ومن شأن هذا الانتساب إلى هيجل أن يجعل التّمشّي الفلسفي لهذا التّيار الفكري مضادًا لتوجّه فلسفيّ يحتوي على وجوه بارزة مثل شوبنهاور المعروف بعدائه لهيجل وبتشاؤمه وهيدقر الذي رفض قطعيّا في وجود وزمن أن يكون مشروعه فلسفة

اجتماعيّة واكتفى بالبحث داخل الحقل الأنطولوجي عن الوجود الحقيقي في باطن الكينونة الفرديّة للبشر.(١٥)

ويمثّل هيجل خلال الفترة الأولى من تاريخ مدرسة فرانكفورت رائدا للفلسفة الإجتماعيّة . ويعني ذلك أنّه خلّص الفلسفة من قيود الشّخصيّة المفردة التي أوقعها فيها كانط بفلسفته التي لم تتعدّ آفاق براديقم(١٦) الذّات. لقد ألقى هيجل بالوعي في تجربة جماعيّة وكونيّة يخوضها الرّوح منذ اللّحظة الأولى التي انفصل خلالها عن الطّبيعة وتتجلّى هذه التّجربة في الدّين والفنّ والسّياسة وتجد في الفلسفة تعبيرتها المفهوميّة . وبالإضافة إلى ذلك اعتبر هوركهايمر أنّ هيجل قد خلّص الفكر الفلسفي من النّزعة التّرنسندنتاليّة التي تبحث عن كلّ الإنجازات الفكريّة والثّقافيّة في شروطها القبليّة والذّاتيّة إذ لم ينخرط هيجل في ما أسماه كانط ثورة كوبرنيكيّة .(١٧)

وتظهر ذاتيّة الفلسفة الكانطيّة في هذا السّياق النّظري والتّاريخي لفلاسفة مدرسة فرانكفورت بوضوح أشدّ في الفلسفة العمليّة عندما نجد الذّات لا تخضع إلى أيّ سلطة خارجها فهي التي تسنّ القانون الأخلاقي وتخضع له حرّة.

فالكانطيّة فلسفة الشّخصيّة المفردة أمّا الهيجليّة فقد حرّرت عمليّة توعّي الذّات من قيود الاستبطان ودفعت الذّات في غمار التّاريخ ليكسبها شكلا موضوعيّا يعبّر عنه هيجل بمصطلح العقل أو الرّوح.(١٨)

وفلسفة **هيجل اجتماعيّة** لأنّها حسب تعبير هوركهايمر تقوم بـ "تحديد الفردي في مصير الكوني ولا تظهر ماهية الفرد ومحتواه الجوهري في نشاطاته الشّخصيّة وإنّما في حياة المجموع الذي ينتمي إليه. وبهذا تصبح المثاليّة مع هيجل في أجزائها الجوهريّة فلسفة اجتماعيّة" (١٩)

كما كتب ماركوز في العقل والثّورة وبعد مدّة من كتابة هوركهايمر لنصّه المذكور سابقا :

« ولقد كان هيجل آخر من فسّر العالم على أنه عقل ،وأخضع الطّبيعة والتّاريخ معا لمعايير الفكر والحريّة . وقد اعترف في الوقت ذاته بالنّظام الاجتماعي والسّياسي الذي توصّل إليه النّاس بالفعل، إلى وضع الفلسفة على حافة الطّريق المؤدّي إلى سلبيا أو إنكارها ، ومن ثمّ فقد كان هو حلقة الوصل الوحيدة بين الشّكل القديم والجديد للنظريّة النّقديّة، بين الفلسفة والنّظريّة الاجتماعيّة ». (٢٠)

ويتمثّل الاختلاف الرّئيسي بين هذين التّصورين في أنّ ما يحدث لدى هيجل هو في العقل أوّلا في حين أنّ الحدث المرتقب من النّقد الماركسي وفلاسفة النّظريّة النّقديّة يخصّ المجتمع وكلنا يعلم أصل هذه الفكرة في أطروحات ماركس حول فورباخ وخاصّة الأطروحة الحادية عشر والقائلة بأنّ « الفلاسفة لم يفعلوا إلى حد الآن (الذي يتكلم فيه ماركس) غير تأويل العالم في حين أن المطروح هو تغييره » (٢١).

ولنا أن نتساءل ، الآن ، عن السّبب الذي دعا فلاسفة النّظريّة النّقديّة إلى الإعتماد على هيجل وليس على ماركس ؟

لقد كان هؤلاء المنظرون في حاجة إلى هيجل لكي يتجاوزوا التحجّر الذي آل بالفلسفة الماركسيّة إلى الانتهاء إلى نوع من تضخيم العلم وإعلاء البراكسيس وفي كلّ ذلك تفقد الفلسفة قيمتها. إعادة الاعتبار إلى الفلسفة هو العودة إلى اللّحظة الهيجليّة .

٢ـ التّوفيقيّة الهيجليّة

إنّ رفع هيجل إلى درجة الرّائد والمؤسّس للفلسفة الاجتماعيّة لم يمنع فلاسفة مدرسة فرانكفورت من نقده في مسألة رئيسيّة تتعلّق بنزعته التّوفيقيّة بين العقل والواقع وبين الذّات والموضوع وبين التّاريخ والمطلق وبين المفهوم والاعتقاد.

هذا التّوفيق بشتى أشكاله موروث عن الفكر الدّيني ويعني لدى هيجل في فينومولوجيا الرّوح آخر أشكال الحقيقة أي الرّوح المطلق والذي هو التّوفيق بين الوعي والوعي بالذّات. ويتحقق التّوفيق على صعيد المفهوم في الفلسفة بوصفها ،

لدى هيجل ، موسوعة العلوم. ويوضح هيقل ذلك بقوله: « بما أن "الفلسفة من كلّ جوانبها علم عقليّ فإنّ كلّ جزء يمثّل كلا فلسفيّا ودائرة من الكلية تنغلق على ذاتيا ...ويظهر الكلّ تبعا لذلك كدائرة دوائر تمثّل كل "واحدة لحظة ضرورية ، إلى حدّ أن يمثّل نسق عناصرها الخاصّة الفكرة كليا التي تتجلى أيضا وبالتأكيد في كلّ عنصر مفرد ».(٢٢)

تجد جميع إنتاجات الوعي لدى هيجل مكانتها في صلب الكل "الذي تمثّله الفلسفة. وليس هذا الكلّ سوى المطلق الذي تكشف الفلسفة عن حقيقته المفهوميّة.

والتوفيقيّة الهيجليّة لا تعرف فقط على مستوى الوعي وإنتاجاته وإنّما أيضا على مستوى علاقة العقل بالواقع ، وهذا ما تعلن عنه مقدّمة مبادئ فلسفة الحقّ: « ما هو عقلي واقعي وما هو واقعي عقلي »(٢٣)

أمّا تبرير ذلك فهو كما يلي : إنّ ما يعلمه لنا المفهوم –في الفلسفة – هو نفسه ما يكشف عنه التّاريخ عبر التّجربة الجدليّة التي يخوضها الوعي. ومنتهى التّجربة الفينومونولوجيّة يكون بتأليفية تتم فيها المصالحة بين الذّات والموضوع اللّذين كانا بدورهما وحدة قبل أن ينشطرا إلى قطبين تربط بينهما حركة جدليّة معقدة وطويلة.

لم تكن التّوفيقيّة الهيجليّة موضع قبول مفكري مدرسة فرانكفورت . وقد تعقّبوا في البداية خطى ماركس واعتبروا أنّ ذلك يمثّل العنصر الإيديولوجي في فلسفة هيجل.

ومعلوم ان "هيجل قد تجاوز فلسفة كانط بواسطة توفيقيّته. وفلسفة كانط هي الفلسفة التي ارتبطت فيها التّناقض والإحراجات بالعقلانيّة لتصبح مصيرها المحتوم.وهي أيضا فلسفة الهوّة القائمة دوما بين الممكن والواجب وبين الحرية والضّرورة وبين الشيء في ظاهره والشّيء في ذاته. ورغم الحلول التي قدّمها كانط لتلك التّناقض في جدله الترنسندنتالي فإنّ الفلاسفة الذين جاءوا إثره وهيجل أحدهم قد انبهروا بكيفيّة كشف كانط عن مشاكل العقل وبسطه لها أكثر من انبهارهم بالحلول

التي اقترحها. وباختصار لقد تجاوز هيجل بتوفيقيته (وهي الحلّ الذي قدمه لكي لا يبقى التناقض الجدلي مستمرًا أبدا) ترنسندنتالية الوعي (وهو بدوره ركيزة المنهج النقدي الذي قدّم كانط بواسطته الحلّ لتناقض العقل مع ذاته).

وقد بدت المصالحة الهيجلية لماركوز، منذ كتب ماركسية ترنسندنتالية؟(٢٤) رمزا لانسياق هيجل في الأيديولوجيا البورجوازية. لذلك فقد انصبّ النقد على هذا الحلّ "المزيّف" بماهو العائق الأيديولوجي الذي منع المنهج الجدلي الذي اتبعه هيجل من بلوغ النواة الثورية للنقد. فنقد الأيديولوجيا الهيجلية يبيّن أنّ توحيد هيجل بين الفكر والوجود ليس إلا مجرّد عقيدة ذاتية خالية من كلّ حقيقة كونية.

وتتمثل ميمّة الأيديولوجيا التوفيقية ،وهذا أمر قائم منذ ماركس ، في إخفاء الفكر لحقيقة الواقع البائس. ذلك ما عناه هوركهايمر عندما كتب عن هيجل " إنّ الفيلسوف قد اختار لنفسه الهدنة مع عالم غير إنسانيّ ".(٢٥) وكذلك كتب أدورنو، في نفس السّياق ، ردّا على الأطروحة الهيجلية" لا يصبح العقل عاجزا عن فهم الواقع بسبب عجزه الشّخصيّ بل لأنّ الواقع ليس هو العقل" (٢٦) لذا تكون الخلاصة التي انتهى إليها فيلسوف الرّوح المطلق غير مطابقة للواقع التاريخي ومشوّهة له.

وهذه المماهاة التي أنجزها هيجل في فلسفته ؛أي في مجرّد فكره ، بين الذات والموضوع أو أيضا بين النظرية والواقع علامة انغلاق النسق وبلوغ الحركة الجدلية منتهاها الموجب. وهي أيضا السّبب الأساسي وراء انهيال النقد على هيجل بوصفه تارة فيلسوف الدّولة البروسية وطورا رائد الدّولة التوتاليتارية.

لقد انتهت تجربة الوعي التي بنى عليها هيجل كلّ فلسفته إلى إسقاط البعد الفردي منها بما أنّ الذاتي ينصهر في الجماعي ليصبح موضوعيا وكذلك آلت إلى حذف الاختلاف القائم بين المشروط والمطلق لكي يكتسب المشروط مظهر اللامشروط. لذلك فإنّ أساس نقد فلاسفة النظرية النقدية لهيجل هو تطبيق قاعدته

الجدليّة على فلسفته هو بالذّات.لذا لا يستثني القول بأن لا قيمة للفلسفة إلا في كونها عصرها ملخّصا في الفكر فلسفة هيجل نفسها.

وبما أنّ النسق هو الأيديولوجي في فلسفة هيجل فإنّ نقده لا يتمّ ، حسب أدورنو، من الخارج فقط (أي بربطه بسياقه الاجتماعي والتّاريخي من أجل الكشف عن زيف التّناغم المزعوم بين العقل والواقع) وإنّما يخضع النّقد أيضا لقراءة داخليّة للنّسق تكشف عن الخلفيات المنطقيّة والمسلّمات الميتافيزيقيّة الّتي توجّه مسار فكر الفيلسوف وتعوقه عن إدراك حقيقة حدوده.

وهذه القراءة نجدها في ثلاث دراسات حول هيجل(٢٧) حيث يسعى أدرنو إلى التّمييز (والتّمييز أحد معاني النّقد) بين وجهين لهيجل.فأحد الوجهين (وهو موضوع اهتمامنا في هذه المرحلة من التّحليل) يتعلّق بالمطلق الذي جعل من هيجل ممثلا للنزعة المحافظة أي النّزعة الممجّدة للدولة في شكلها اللّيبرالي. وهذا الوجه في نظر أدورنو شاهد على انغلاق الوعي على ذاته وعدم قدرته على الاعتلاء فوق ذاته ليصبح موضوع تأمّله. وهذا ما أوقع الوعي الذي تروي الفينومونولوجيا ملحمته في حيويّتها وحركيّتها المعقّدة وتبسط الموسوعة الفلسفيّة نسقه بشكل يبدو للوهلة الأولى سكونيّا .

وجدليّة التّنوير، كتاب مشترك بين هوركهايمر وأدورنو، حمل تطوّرا في تصوّراتهما الفلسفيّة وهما في المهجر إبّان الحرب العالميّة الثّانية. هذا الكتاب يمكن اعتباره، مثلما ذكرنا ذلك سابقا ،إعادة كتابة لفينومونولوجيا الرّوح على ضوء نتيجة سلبيّة فرضتها الأحداث المؤلمة التي شهدها القرن العشرون. هذه النّتيجة التي تشابكت فيها هيمنة الحرب ومنتجات العلم التّخريبيّة وويلات التّوحّش النّازي كذّبت عينيّا كل توفيقيّة. وعلى ضوء هذه النّتيجة السّلبيّة أصبح كلّ قول بالمصالحة في نظر فلاسفة النّقد تعتيما إيديولوجيا يخدم النّظام البورجوازي وذلك بإخفاء التّناقضات التي تنخره من الدّاخل وتبقى بدون حلّ. وهذا هو المعنى الّذي يقصده أدرنو ردّا على المصادرة الهيجليّة القائلة بأن الكل هو الحقيقة عندما يكتب أن « الكلّ هو

اللاحق ».(٢٨) وحقيقة ذلك أنّ هيمنة المفهوم على الوجود في كليته انعكاس لواقع محكوم بالهيمنة والقمع. وليس أدلّ على ذلك من أن الدولة التوتاليتارية تمثل نتيجة منطقية للتنوير وحجة دامغة على إفلاس قيم الحرية والعقل والتقدم وانتشار عدمية واسعة النطاق لاحظ نيتشه بوادرها الأشدّ خطورة.

وتمثل النازية وكارثة معاداتها للسامية على وجه التحديد الخلفية الأساسية التي حركت كتابات مدرسة فرانكفورت منذ هاجر أغلب أفرادها (اليهود) إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وقد تحدث هوركهايمر آنذاك عن خسوف العقل الموضوعي في المسائل العملية والإسطيتيقية وانتصار العقل الذاتي عليها أي العقل مثلما تتصوره الوضعية والبراجماتية.(٢٩) ذلك ما جعل هوركهايمر يكتب: «إن الدفاع على أن للمبدإ الوضعيّ صلات خفيّة مع المثل الإنسانيّة، مثل الحريّة والعدالة ، أكثر من بقيّة الفلسفات، لهو اقتراف لخطإ ».(٣٠)

كليانية العقل(وهو التعبير الفلسفي عن الأيديولوجيا التوتاليتارية) هي الوجه الأخر للعقل الأداتي. ويمثل العقل الهيجلي السلف المباشر له. وهذا ما ركز عليه يورغن هابرماس في كتابه معرفة ومصلحة لما قرن بين تبدد نظرية المعرفة، ومن ثمة انفصام العلاقة المعرفية بين المعرفة والمصلحة،ونقد هيجل لنظرية كانط على أساس مسلمات فلسفة الهوية. انتصار الهوية فسح المجال أمام إنكار الوضعية لها بدعوى أنها ميتافيزيقا خالية من المعنى .

يتفق فلاسفة مدرسة فرانكفورت في نقد انغلاق النسق الهيجلي ، كما لاحظنا ذلك سابقا ، مع المفكرين الذين أدانوا هيجل بسبب نزعته المحافظة والبيّنة في فلسفة الحقّ وبسبب مبالغاته الاستفزازيّة .ويرفضون كذلك التبسيط والتسطيح اللذان آلت إليهما فلسفته في أوربا الشرقية بفعل ربطها الشديد بالمعطى المباشر.

لكن إدانة هيجل بسبب الخلاصة الأيديولوجية التي انتهت إليها فلسفته لم تتمّ دون بحث له عن أعذار فلسفية.ويظهر ذلك في الفقرة الموالية لأدورنو:"لم يتأتّ(

المطلق الهيجلي) من نقص في الوضوح أو بسبب لبس طرأ على فكره وإنما هو الضريبة التي كان على هيجل دفعها لما أوجب على نفسه الوضوح المطلق الذي اصطدم بحدود الفكر الواضح دون مقدرة على رفعها. وتجد الجدلية الهيجلية حقيقتها القصوى في ما تركته قابلا للطعن ،حقيقة استحالتها وذلك لمّا لا تتوصل الجدلية بوصفها ملحمة الوعي بالذات إلى الوعي بذلك".(٣١) فالمطلق ناتج من رغبة يولدها منطق النسق. فالدافع إلى المطلق فلسفي رغم أنه ليس كذلك.إنها علامة على نسيان الفيلسوف محدودية فكره. وتمسك هيجل اللامشروط بالمفهوم وبالإيمان بقدرة العقل الفلسفي على صهر الوجود في مصنع المفاهيم بحيث لا شيء يستعصي على جبروته فكـــــرة نبه كانط من قبل إلى مغبة سحرها واقترح نظرية حدود تعصم العقل من البقاء فريسة للوثوقية، وهي فكرة أرسى عليها هيدجير ،من بعد، بناء أنطولوجيته ليعرّف الإنسان بأنه كائن نحو الموت. ولكن هيدجير مثله مثل كانط لم يقص المطلق من دائرتي الفكر والمعنى كما فعل ذلك الوضعيون.

وبقطع النظر عن تباين الأجوبة وتعدّدها فإن السؤال الكامن خلف هذه الأجوبة يمكن لنا طرحه على النحو الآتي: إن كان العقل محدودا فهل وعيه بحدوده يجعله يدرك اللا محدود ؟ أو بتعبير آخر إذا كانت حدود الوعي هي لا وعيه فهل وعي الوعي بلا وعيه يرفعه إلى درجة مطلق الوعي؟

هذا السّؤال جوهري لأنّ نقد فلاسفة النّظريّة النّقديّة لهيجل يحمل وعيا بلا وعي هذه الفلسفة فهل ذلك يشرّع لهؤلاء ادّعاء المطلق الّذي أنكروه على فلسفة هيجل؟

إن الإجابة على هذا السؤال رهينة تحديدنا لمعنى الجدلية في النظرية النقدية وتمييزها عن الجدلية في الإستعمال الهيجلي.

٣)الجدلية في مدرسة فرانكفورت

لاشك في أن الجدلية تمثل أهم المسائل التي استولت على اهتمام فلاسفة مدرسة فرانكفورت على الدوام. وحضور هذا اللفظ في عناوين لوحدات من أهمّ مصادر النظريّة النقديّة (جدليّة التنوير والجدل السّلبي) ليس مجرد حضور لفظيّ بل إنّ مضمون ما كتبه المنظّرون الأوائل يركز على هذه المسألة التي استقطبت اهتمام الكثير من الفلاسفة المعاصرين. (٣٢)

وقد تركز عملهم على الجدليّة الهيجليّة ، كما رأينا ذلك سابقا ، على نقد الخلاصة التي توصلت إليها والتي مثّلت الوجه السّلبي لهذه الجدليّة وفصل ذلك عن الجدليّة كمنهج كفيل بأن يحافظ على حياة الفلسفة وعلى ارتباطها الوثيق بأحداث التّاريخ.

وقد تمّ الارتكاز في المرحلة الأولى من نشأة النظريّة النقديّة على الممارسة الثورية كفتحة تمكّن (النفي الجدلي) من تحريك الفكر والتاريخ معا نحو الحلّ الجذري . فلقد راهن هؤلاء المفكرون منذ البداية على البراكسيس الثوري للطبقة العاملة ميدانا لحركة النفي في الواقع. وقد كانت الجدليّة في المرحلة الأولى تحيلهم إلى ماركس الشاب ، أي ماركس الهيجلي كما تبيّنه مخطوطات ١٨٤٤ مثلا أو الإيديولوجيا الألمانيّة. لقد جعلتهم رغبتهم في تجاوز الأزمة التي قبعت فيها الفلسفة الماركسيّة نتيجة سيطرة النزعة الميكانيكيّة على أغلب مفكري الأمميّة الثانية ، هذه الرّغبة جعلتهم يلتجئون إلى كتابات ماركس الشاب . وهذا معنى العودة إلى هيجل.

أمّا المرحلة الثانية المشار إليها بجدليّة التنوير فهي تنطلق من تكذيب مباشر للخلاصة الهيجليّة وتحافظ على التّناقض كمحرك أساسي "للعقل والتّاريخ.

ويدعونا هوركهايمر وأدرنو عبر مقولة العقل إلى الوقوف عند التّناقضات التي تشقّ الحضارة الغربيّة عبر التّاريخ والتي لم تجد لها إلى الآن حلا فعليّا. ومن مظاهر التّناقض الذي وقع فيه العقل ما يمكن التّعبير عنه بجدليّة العقل واللاعقل. فالعقل قد نشأ كنقيض للأسطورة وبلغ تناقضه معها أوجه مع التنوير الذي شهد

انتصار العلم الطبيعي والتكنولوجيا المرتبطة به. ويبدو العقل من خلال هذه الأطروحة قادرا على بناء ذاته بذاته فيكون بذلك مرجعا لنفسه. لكن هذا المظهر الكلياني للعقل تناقضه الأطروحة التي يدافع عنها فلاسفة مدرسة فرانكفورت والقائلة بأنّ العقل يحطّم ذاته وينتهي إلى ميثولوجيا أي إلى لا عقل. وتحول العقل إلى لاعقل يتعلق أساسا بالمسائل العملية. ومن شأن هذا التناقض أن يشطر العقل ومن ثمة العقلانية إلى اتجاهين اثنين: الأول يتصل بالفلسفة المثالية الألمانية من كانط وفيشته وشلينغ وهيجل إلى ماركس وتمثله النظرية النقدية التي لا تلقي بالمطلق دون نقد. أما الاتجاه الثاني فتمثله الوضعية والبرغماتية رغم ما يبدو من اختلاف بينهما.فالأولى تعزز ثقة لا محدودة في العقل العلمي وتؤسس تبعا لذلك عقلا علميا كليانيا وأداتيا.أما الثانية فقد جعلت من النجاعة التجريبية معيار الحقيقة الوحيد.ويتفق المذهبان في إنكار وجود حقيقة موضوعية خاصة بميادين الأخلاق والسياسة والفن والفلسفة.

يتمثل الحل النقدي لنقيضة العقلانية في دحض كل المواقف التي تنمي يأسا من العقل يؤدي إلى اتخاذ مواقف لا عقلانية من العقل ومن مبادئ عملية، تلازمت مع نشأته وتطوره،كالحرية والعدالة والسعادة...ولكن هذا الحل يصبح بدوره إشكاليا بمجرد أن نتفطن إلى القناعة التي نمت لدى هؤلاء المنظرين وتتلخص في يأسهم من إمكان تحقق حرية الإنسان.

فالجدلية التي طوعها هؤلاء الفلاسفة لتعكس تصوراتهم إبان الحرب العالمية الثانية وإثرها غير هيجلية بمعنى أنها تحذف من مسار الجدل النتيجة التي آل إليها العقل الذي سقطت كونيته في بوتقة الأيديولوجيا وانكشف في حقيقته عقلا أداتيا ضيقا لأن دائرته لاتتسع إلى القيم. كما أن هذه الجدلية غير ماركسية لأنها أسقطت من مسلماتها قدرة الطبقة العاملة على تحقيق الثورة .وذلك ليس فقط لأنها عاجزة عن انجازها بل أساسا لأن الثورة مستحيلة.

لكن أيّ معنى يكون للجدلية وأي معنى يكون للعقل لما لا يبقى العقل الجدلي توفيقيا(هيجل) ولا يوتوبيا(ماركس)؟ خطورة هذا السؤال متأتية من كونه يطرح

معضلة انفصام الجدلية عن البراكسيس. ألا يقضي ذلك على العقل بأن يتقوقع على ذاته ضعيفا حسيرا؟ يقودنا هذا السؤال بتفرعاته إلى جوهر مسألة معنى الجدلية.

يقول فجرسهاوس في كتابه عن مدرسة فرانكفورت: " لقد كانت الجدلية تعني بالنسبة إليه(ويقصد أدورنو) إمكان تحطيم الخرافات والأوهام من عدد كبير من الظواهر المعاصرة".(٣٣) وهذا هو معنى نعت أدورنو الجدلية التي يمارسها بكونها سلبية أو على الأصح سالبة. فهي تمتنع عن الإقرار بنتيجة موجبة على المستوى العملي. ويمثل هذا الموقف- الذي جلب الحكم الأيديولوجي على أعضاء مدرسة فرانكفورت آنذاك بأنهم تحريفيون- بالنسبة لأدورنو غنما للفلسفة(٣٤) التي استفادت من عدم تحققها، كتب أدورنو هذا وهو يستحضر الأطروحة الحادية عشرة لماركس عن فورباخ.

وتنتج السّلبية حسب أدورنو عن الصدمة التي يحدثها فتح النسق الهيجلي : « إنّ السّلبيّة هي صدمة المفتوح »(٣٥) وليست هذه الصدمة حسب أدرنو عديمة المعنى إلا بالنسبة لعديم المعنى ، أي لا تكون كذلك بدون معنى إلا بالنسبة لمن لا يرى المعنى إلا في المطلق. وهكذا تتعارض الجدليّة مع الإطلاقيّة دون أن تسقط في شراك النّسبيّة : « تتعارض الجدليّة بنفس الصّرامة مع النّسبيّة ومع الإطلاقيّة ».(٣٦)

ولا يقصي الجدل السّلبي العنصر غير المتناغم مع العقل من العقل. وهذا ما يكفل عدم تضخّم العقل إلى درجة الكليانيّة وعدم تقلصه إلى درجة الميثولوجيا. يقول أدرنو في دراسته عن هيجل :

« من وجهة نظر العلم ، يدخل في المعقوليّة الفلسفيّة نفسها ،كلحظة ،شيء ما من اللامعقول وينبغي على الفلسفة ابتلاع هذه اللّحظة دون انسياق في طريق اللاعقلانيّة. إنّ المنهج الجدلي برمّته سعى نحو الإجابة على هذه الضرورة وذلك بالتحرّر من تأثير الفوري وبالانكشاف في بناء مفهومي واسع النّطاق ».(٣٧)

فالمنهج الجدلي كما تصوّره أدرنو إذن يقوم على حركة دائبة للعقل لفهم معنى النفي يحدوه حذر من إهمال اللاعقلي أي الفوري أي الماثل هنا والآن لأن ذلك يمثل خطأ الفلسفة الهيجلية التي بنت نسقها بأكمله في العقل فأوقفت حركة الآني وأبقت على العقل بمفاهيمه خارج الواقع.

مفهمة الوجود ضرورة فلسفيّة ولكن هذه المفهمة يخترقها اللامعقول لذلك فإنّ النظريّة النقدية مدعوّة إلى فك هذه المعضلة عن طريق النفي. واللامعقول أو اللامفهوم هو الذي يفجّر النسق فلا تبقى الهويّة هي الغاية لمسار النفي. وهكذا تنفلت اللاهوتيات، وهي نقائض الحداثة وعددها غير محدّد، من قوقعة النسق والمطلق.

يعني الجدل السّلبي إذن تحرير اللاهويّة من قبضة الهويّة وذلك بواسطة المفهوم. فالمسألة كلّها تتعلق بتجاوز جدلي لمنطق الهويّة بواسطة منطق اللاهويّة.الجدل السّلبي هو فلسفة اللاهويّة وفي هذا السّياق يقول أدرنو: « يعني التفكير الفلسفي تفكيرا بواسطة نماذج والجدل السّلبي هو مجموع فكر في نماذج ».(٣٨)

ويعتمد تفكير النّماذج على خلفيتين أساسيتين تتمثل الأولى في استحالة فلسفة الأنساق، استحالة التفلسف داخل نسق بعد هيجل. ويمثل نيتشه في هذا الإطار قدوة هؤلاء الفلاسفة – ونخص بالذكر منهم أدورنو- في أسلوب كتابة الفلسفة. فالفلسفة تكتب في شكل شذرات وتلميحات تستفيد من الفن والخطابة والبلاغة.أمّا الخلفيّة الثانية التي تفترضها كتابة الفلسفة في شكل نماذج فهي النّزعة الصّوفيّة التي اتّضحت معالمها في كتابات فلاسفة مدرسة فرانكفورت في آثارهم الأخيرة. فالكليّة الكاذبة أو اللاهوية تنكشف آثارها للتأمّل في أشدّالأشياء صغرا و « تفاهة » كما تظهر في أعظم المواضيع وأخطرها على الوجود. تشير إليها ومضة إشهاريّة عابرة وحرب عالميّة ثانية على حدّ سواء. كلها تشير إلى كلية لا تتعين إلا بواسطة العمل المفهومي للجدل السلبي.

٤- تعقيب : بيننا وبين هيجل ومدرسة فرانكفورت:

اهتمامنا بهيجل جزء من الاهتمام العالمي به. ولهذا الاهتمام ما يبرره لأن عظمة الفلسفة الهيجلية تكمن في قدرتها- بفضل منهجها الجدلي- على خلق أسباب تجاوزها لدى قارئها.وتبعا لذلك لا معنى للحديث عن اهتمام خالص لوجه هيجل أو لوجه الفلسفة. كما لا معنى للحديث عن هيجلية مذهبية. فهيجل هو الفيلسوف الذي لما يستدعينا إلى التفكير معه سرعان ما يستفزنا لكي نفكر ضده. ولكن ما معنى التفكير ضد هيجل؟

لقد مكنتنا كتابات فلاسفة مدرسة فرانكفورت من مثال ثري عن كيفية التعامل النقدي مع الفلسفة الكلاسيكية عموما وفلسفة هيجل بصورة خاصة. ونحن إن لم نتعامل مع فكر هذه المدرسة مثلما تعامل مفكروها مع أسلافهم نكون فشلنا في استيعاب الدرس الفلسفي العميق الذي خلفه لنا روادها.

ويتحوصل الدرس في نظرنا في ارتباط الفلسفة ،من جهــة، بجذورها مادية كانت أو مثالية .فليس ثمة فلاسفة قد حسم أمرهم وليس ثمة حكم نهائي في الميدان الفلسفي. فهيجل لا يزال مرجعا للقراءة وهذا ما عناه أدورنو في مقاله عن كيفية قراءة هيجل قراءة نقدية تميز بين ما يمكن تجاوزه وما يمكن الاحتفاظ به والبناء عليه في هذه الفلسفة . وتعلمنا ،النظرية النقدية ، من جهــة أخرى، أن الفلسفة في علاقة وثيقة بتجربة الفعل البشري في العالم. وعدم اكتراث فعل التفلسف بالجديد في تلك التجربة لا يضاهيه من حيث السلبية سوى الاكتفاء بالنص الفلسفي ومعالجته بضرب من المثالية الفجة والمقطوعة عن السياقات التاريخيــة لنشأتها وامتداداتها العملية. وتبعا لذلك بدا لنا نقد فلاسفة مدرسة فرانكفورت لانغلاق النسق الهيجلي،خاصة خلال فترة الهجرة خارج ألمانيا، متلازما مع صعود النازية وما أحاطت بها من أحداث مريعة على الساحة العالمية. وعلينا أن لا ننسى يهوديتهم وما جرته عليهم من ويلات.هذا الحدث كان ماثلا في أطروحاتهم الفلسفية الجوهرية بثقل وكثافة شديدتين. فالتعبيرة

الخارجية للانغلاق لديهم،هي النازية المجسدة لتوحش العقل الأداتي.لقد استبطنوا هذه الفكرة في عمق وعيهم الفلسفي وأحدثوا منعرجا حاسما في إنتاجا تيم الفلسفية.

ويبدو لنا أن اليوم شبيه بالأمس لأن هذا الأخير لا زال جاثما علينا بكلاكله.فالانغلاق لا يزال واقعا يغرقنا إلى حد الأعناق رغم بريق الانفتاح الكاذب والذي يهلل له الكثيرون تحت شعارات العولمة . إننا لم نبرح بعد الدائرة المغلقة التي طوقنا بها الاستعمار. لقد خضنا تجربة الاستعمار واصطدمنا بالعقل الأداتي قبل انكشاف حقيقته للنقد. فالاستعمار حدثنا التاريخي وواقعنا الاجتماعي الذي لم نفه حظه من النقد. والسبب الرئيسي لذلك يكمن في أن إيديولوجياتنا الرسمية تصوره في شكل سحابة عبرت سماءنا بسرعة أو في شكل فرصة أتيحت لأخيارنا لكي يبرهنوا على زعاماتهم فنتغنى بها إلى الأبد.

ولئن كانت النازية الحدث المؤلم الذي اثر بعمق في التجربة الفكرية لهؤلاء الفلاسفة فبحثوا عن الحل من خلال إعادة قراءة الإرث الفلسفي السابق فإن الصهيونية اليوم لأشد وأنكى من النازية. إنها سرطان ينخر ما تبقى من جسم شرقنا وغربنا.إنها إحدى مظاهر الكليانية التي تحاصرنا. ورغم أنها كاذبة أمام النظر النقدي فهي لا تزال توقع الكثير منا في كآبة قاتلة وكأنها قدر العالم ومصيرنا المحتوم. نحن في أمس الحاجة إذن إلى نقد هذا الانغلاق دون التخلي عن سلطة العقل.

والكليانية نعيشها أيضا في أنظمتنا المهوسة بالانغلاق إلى درجة الاختناق. والمؤلم في كل ذلك أن الانغلاق المضروب علينا من الخارج يلهينا عادة عن التركيز على حليفه الداخلي.

والكليانية حاضرة أيضا في وعينا الديني أو على الأصح في وعي غالبية لم ترق مواقفها فوق الحماس الفياض أو الحساب الضيق. إذ المقاومة الجذرية للانغلاق لا تكون فعلا كذلك إن كانت مجرد محاولة للخروج من دائرة مغلقة لنجد انفسنا من

جديد واقعين في انغلاق آخر. وهذا ما يجعل المقاومة رغم حدتها سطحية. وليس هذا حطا من شأنها.

يمكن إذن لمقولة الانغلاق أن تكون منطلقا لعمل نقدي بعيد عن كل توفيقية أيديولوجية يمكننا من أن نرتقي إلى كونية إنسانية فعلية منفتحة وغير إقصائية.

إننا ،اليوم، حيثما ولينا وجوهنا نرى آثار هذه الكليانية الخطيرة وذلك بعد أن انتابتنا نشوة عابرة لسقوط الأنظمة التي كانت تسمى خلال الحرب الباردة بالأنظمة التوتاليتارية. لقد بدأنا ندرك أن ما وقع ليس إلا انتقالا من انغلاق ذي قطبين إلى انغلاق حول قطب واحد.

لكل تلك الأسباب لم نتجاوز بعد اللحظة الهيجلية التي أفضت إلى انتصار العقل الأداتي .لذا تكون حاجتنا ملحّة إلى جدل ينفي الانغلاق والتوفيقية التي تسنده في سرّائه وضرّائه. نحن في أمسّ الحاجة إلى تحليل جدلي لواقعنا يدرك الكلية وانغلاقيا في الومضة الإشهارية كما في الغارة الجوية ،في تربيتنا لأطفالنا كما في تأديب حكامنا لرعاياهم. فهذه الكليانية ،كما قلنا سابقا، ليست متعيّنة في الظواهر الكبرى مثل الدولة والدين والسياسة العالمية فقط بل وأيضا في أصغر السلوكات وأبسطها. وإدراكنا لكل ذلك شرط لنفيه. ونحن لا نعتقد المغالاة لما نعتبر أن تأصيل الوعي بالانغلاق مهمة تاريخية لكل مفكرينا ومثقفينا. ولئن لم يكن النفي غاية في ذاته فإن الموجب لا يتأصل بدون دحض لشيء ما هو نقيضه.

الهوامش:

١-يقول كارل لوفيت: « رفع قوته الأدب الألماني إلى مرتبة الأدب العالمي ورفع هيجل الفلسفة الألمانية إلى مرتبة الفلسفة الكونية . » Karl lowith : De Hegel à Nietzche . Rémi Laureillard.

Paris .Gallimard 1969. p17

٢- ومن بين الجمعيات الفلسفية المختصة اليوم في فلسفة هيجل نذكر على سبيل المثال:

في أمريكا: The Hegel Society of America

في بريطانيا The Hegel Society of Great 0Britain

3- Horkheimer "M" Adorno "T W" :La dialectique de la raison Fragments) .Gallimard. Paris .1974.

٤-أنظر مقال هابرماس:" تواطؤ الخرافة والأنوار:هوركهايمر وأدورنو" في:

Le discours philosophique de la modernité. Gallimard .Paris 1988.pp128-156. ويوجد تعريب لهذا الكتاب: الخطاب الفلسفي للحداثة قامت به الدكتورة فاطمة الجيوشي عن منشورات وزارة الثقافة. دمشق ١٩٩٥.

5- Adorno : La dialectique négative .Payot.Paris1978

6- Horkheimer :Eclipse de la raison. Payot. Paris1974.

7-Marcuse : L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité.Minuit.1972

8-Marcuse : Raison et Révolution(Hegel et la naissance de la théorie sociale) Minuit.Paris.1968.

ترجمة الدكتور فؤاد زكرياء. المؤسسة العربية للدراسات والنشربيروت .١٩٧٩

وفعلا لقد كتب مؤلفه عن أنطولوجيا هيجل سنة١٩٣٢وبعد ذلك بتسع سنوات نشر كتابه الثاني.ففي كتابه الأول اعتبر ،خلف ديلتاي وهيدجير أن الحياة مقولة جوهرية في النسق الهيجلي وأن الفكر نتج من الحياة وهما ينتميان إلى هوية تاريخية. ولكنه صرف اهتمامه في الكتاب الثاني عن الهوية وركز على النقد أو البعد السالب الجدلي باحثا عن وحدة تصنعها الممارسة العملية بين العقل والواقع.وتجدر الملاحظة أن ماركوز قد اهتم ،في هذا الكتاب عن هيجل،بكتابات ماركس الشاب والتي رأى فيها " أولى تعبير صريح عن عملية التشيؤ التي تحيل فيها المجتمع الرأسمالي كل العلاقات الشخصية بين الناس إلى علاقات موضوعية بين أشياء" العقل والثورة ص٢٧٣أنظر أيضا: Jay() : L'imagination dialectique.(histoire de l'école de Francfort1923-1950).Payot.Paris1977وما يليها. صفحة٩٤

9- Habermas(J) : Connaissance et Intérêt .Gallimmard.Paris1976.

١٠- جورج لوكاتش: التاريخ والوعي الطبقي. ترجمة الدكتور حنا الشاعر. دار الأندلس. بيروت(د . ت)

11-Korsh(K) : Marxisme et philosophie.Minuit. Paris1964.

١٢- وهو موضوع أثاره ماركس في تحليله لحركية السلعة وعلاقة ذلك باغتراب وعي العمال. وقد ركز عليه ماكس فيبر وكذلك جورج لوكاتش. أنظر:التشيؤ ووعي البروليتاريا. فــي التاريخ والوعي الطبقي. مذكور سابقا من ص٧٩ إلى ص١٨١.

13-Jay(M) : L'imagination dialectique(histoire de l'école de Francfort 1923-1950) Payot.Paris.p11

14- Horkheimer(M) : La situation actuelle de la philosophie et les taches d'un Institut de recherche sociale in Théorie critique.Payot Paris1978.p71-72.

١٥: نفسه ص٨٦.

١٦-Paradigmeأو نموذج إرشادي بالمعنىالذي حدده توماس كون في بنية الثورات العلمية. أنظر ترجمة شوقي جلال. سلسلة عالم المعرفة١٩٩٢.

١٧- ويتلخص معناها في تحول البحث الفلسفي نحو تفحص علاقة الذات بالشروط القبلية المعرفة عوضا عن الاهتمام بعلاقة الذات بمواضيع المعرفة. أنظر مقدمة الطبعة الثانية لنقدالعقل المحض.

١٨- من افضل ما كتب ماركوز حول موضوع تحول اهتمام الفلسفة الغربية من مقولة العقل إلى مقولة المجتمع أو من الجدل المثالي الذي يمثل هيجل آخر حلقاته إلى الجدل المادي الذي نجده حاضرا أيضا في فلسفة هيجل، وهذا معنى اعتبارها مرجع الفلسفة الاجتماعية، نصــان: الأول كتبه سنة١٩٣٧ كتعقيب على نص هوركهايمر(النظرية التقليدية والنظرية النقدية) وعنوانه الفلسفة والنظرية النقدية. ونجده في:Culture et société .Minuit. Paris1970 أما النص الثاني فهو : العقل والثورة " مذكور سابقا"

١٩ – هوركهايمر: المرجع السابق ص٦٨.

٢٠ – ماركوز: العقل والثورة. مذكور سابقاص٢٤٩.

21- Marx(K) : Oeuvres3(PhilosophieGallimmard. Paris1982p1033.

22- Hegel : Encyclopédie des sciences philosophiques 1979.p157.

23- Hegel : Principes de la philosophie de droit Vrin . Paris1975.p55.

٢٤ – كتب هذا المقال منذ سنة ١٩٣١ وهو تحت تأثير الأنطولوجيا الهيدجرية. كتبه ضد ماكس أدلار الكانطي المحدث والذي اعتبر الجمع بين ماركس وكانط ممكن بل ضروري من أجل تأسيس إبستيمولوجيا

التجربة الاجتماعية .ويرى ماركوز عكس ذلك استحالة الجمع بين كانط وماركس أي استحالة إيجاد تكامل بين معقوليّة صوريّة و قبلية من جهة وفلسفة التجربة الإجماعية من جهة أخرى. أنظر:

Marcuse : Marxisme transcendantal ? in Philosophie et révolution.Edition Denoel. Paris1969.

25- Horkheimer : Théorie traditionnelle et théorie critique.Gallimard Paris.1979 p34.

26 – Adorno :Trois études sur Hegel.Payot .Paris1979p97.

٢٧ : وعنوانها –Skoteinos ou Comment lire. من ص١٠١ إلى ص١٦١

28 –Adorno: Le contenu de l'expérience in Trois études sur Hegel p98

٢٩ – مثل ديوي ووبلن وسنتياتا. أنظر ماركوز:العقل والثورة (مذكور سابقا)

30- Horkheimer : Eclipse de la raison.p94.مذكور سابقا

٣١ – أدورنو: المرجع السابق ص٢١-٢٢.

٣٢- ونخص منهم بالذكر: ديلتاي :هيجل الشاب ولوكاتش في كتاب بنفس العنوان ولينين في كراسات فلسفية(١٩١٤-١٩١٦.)وهيدجر في درسه عن فينومومنولوجيا الروح وأرنست بلوخ في ذات وموضوع(توضيحات عن هيجل)وهابرماس في:مفهوم الحداثة لدى هيجل وآفاق ثلاثة: الهيجليون اليساريون والهيجليون اليمينيون ونيتشه. نجد ذلك في القول الفلسفي في الحداثة . هذا إن استثنينا كتابي أدورنو المذكورين سابقا.

33 –Wiggershaus(R) : L'école de Francfort.Histoire, développement,signification.Puf.Paris1993p180.

٣٤- أدورنو: الجدل السلبي .مذكور سابقاص١١.

٣٥- نفسه ص٣٢.

٣٦- نفسه ص٣٥.

٣٧-أدورنو: ثلاث دراسات حول هيجل.مذكور سابقا ص١٢٠

٣٨-أدورنو : الجدل السلبي ص٣٠.

قراءة جديدة لفلسفة هيجل في الدولة

أشرف منصور(*)

مقدمة:

على العكس مما يقال عن فلسفة **هيجل** (١٧٧٠-١٨٣١) بوجه عام، و فلسفته السياسية بوجه خاص أنها نظرية ميتافيزيقية و مثالية في الدولة، يهدف هذا المقال إلى إثبات خطأ هذا القول، و ذلك بتوضيح الدلالات الاجتماعية و الاقتصادية و التاريخية لفلسفة هيجل في الدولة، و بتوضيح أن وراء اللغة المثالية التي استخدمها هيجل في فلسفته السياسية تكمن نظرية في الدولة تضاهي و تتفوق على النظريات الليبرالية و الماركسية في نفس الوقت، كما أنها تتمتع بصحة و مصداقية إذا ما وضعناها في محكمة التاريخ، و بدلالات معاصرة إذا قارناها بالصورة التي اتخذتها الدولة بعد عصر هيجل.

و بما أن **ماركس** (١٨١٨-١٨٨٣) هو المصدر الأول الذي يعتمد عليه كل من يقيم نظرية هيجل في الدولة على أنها مثالية و ميتافيزيقية و رفضها من أساسها بناء على ذلك، و ذلك لأن ماركس هو أول من قيمها هذا التقييم في كتابه **"ملاحظات في نقد فلسفة الحق عند هيجل"** الذي لم ينشر منه في حياته إلا المقدمة، فوجب علينا تناول هذا النقد الماركسي لنظرية هيجل في الدولة و توضيح سوء الفهم الذي يسود هذا النقد، و في المقابل توضيح أن فلسفة هيجل السياسية ليست مقطوعة الصلة بروح عصره و ظروف مجتمعه، بل تعد استجابة للقضايا التي أرقت هيجل و عصره الذي شهد الثورة الفرنسية و الحروب النابوليونية و عصر عودة الملكية **Restoration**. فهيجل نفسه هو الذي يعلن في تصديره لكتاب **"أصول فلسفة الحق"** أن "مهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو موجود، لأن ما هو موجود هو العقل..و أن كلا منا هو ابن عصره و ربيب زمانه. و بالمثل يمكن أيضا أن نقول عن الفلسفة أنها عصرها ملخصا في الفكر".

(*) كلية الآداب جامعة الإسكندرية – قسم الفلسفة

سبق لعدد من الماركسيين الغربيين تناول فلسفة هيجل السياسية مثل **لوكاتش** و **ماركيوز** و **أدورنو**، و ما كان يشغل هؤلاء محاولتهم توضيح مثاليتها و بالتالي رفضها جملة على أساس أن ماركس قد استطاع تقديم نظرية سياسية بديلة عنها أكثر واقعية و ارتباطا بالاقتصاد و المجتمع. و سبق أيضا لعدد من المفكرين ذوي الميول الليبرالية أن حكموا على فلسفة هيجل السياسية بأنها تنادي بالدولة الشمولية التسلطية و ذلك مثل **كارل بوبر** و **فريدريك هايك** و **بارسونز**. و بالطبع ففي النصف الأول من القرن العشرين تم الربط بين فلسفة هيجل في الدولة و صعود النازية. و قد استخدمت فلسفته بالفعل في تدعيم بعض الأفكار الشمولية عن الدولة على يد **كروتشة** و **باريتو** في إيطاليا و **بوزانكيت** و **برادلي** في بريطانيا. و لم تتخلص فلسفة هيجل السياسية من هذه التأويلات الخاطئة إلا ابتداء من النصف الثاني من القرن العشرين. و يهدف هذا المقال إلى توضيح أن فلسفة هيجل السياسية بعيدة تماما عن هذه التأويلات و متفقة مع روح العصر أكثر مما اعتقد الكثيرون.

والحقيقة أن هيجل نفسه يتحمل بعض المسئولية عن سوء فهم فلسفته السياسية، و نظريته في الدولة على وجه الخصوص. فقد استخدم عبارات أوحت للكثيرين بتفسيرات خاطئة، و بالتالي تم نقدها على أساس هذه التفسيرات. فيذهب هيجل مثلا إلى أن الدولة هي اكتمال مسيرة الإله على الأرض، و هي "الروح و قد وهبت نفسها التحقق الفعلي في مسار تاريخ العالم" ([١]) ، و هي "قوة العقل المحقق لذاته" (فقرة ٢٥٨) و أن "الدولة هي الروح و قد تموضعت Objectivized" و أن "واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضوا في الدولة" ([٢]) . الواقع أن اللغة المثالية المجردة التي استخدمها هيجل في فلسفته السياسية لا تعني أن نظرياته السياسية مثالية أو ميتافيزيقية، فوراء هذه اللغة تكمن أفكار اجتماعية و تاريخية و تحليلات أصيلة و نظرية واقعية في الدولة بها العديد من الدلالات المعاصرة التي تتفق مع روح الدولة الحديثة. لقد كان على هيجل نفسه أن يستخدم هذه اللغة المثالية المجردة و ذلك كأسلوب اختزالي للتعبير عن أفكار كثيرة و هامة في عبارات قليلة و قصيرة.

ألم يقل هيجل نفسه إن الفلسفة هي عصرها ملخصا في الفكر؟ و فلسفته هو على وجه الخصوص هي عصرها ملخصا في الفكر. فانظر كيف يكون هذا الفكر الذي يلخص عصرا بأكمله، و هو عصر التحولات الكبيرة في التاريخ و الفكر، عصر الثورة الفرنسية و التنوير. و بالطبع سوف يكون هذا الفكر غاية في التجريد للتعبير عن خبرات مثل هذا العصر المحوري من تاريخ العالم. كل ما هنالك أن لغة هيجل و فلسفته تحتاج إلى ترجمة لكي يتم فهم و تقدير معناها و مغزاها السياسي، و في نفس الوقت لإدراك دلالاتها المعاصرة. فإذا كانت فلسفة هيجل السياسية هي نظرية فلسفية في الدولة الحديثة، فسوف نحاول ترجمتها إلى نظرية سياسية في الدولة الحديثة.

نقد نظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي:

لا يمكن فهم فلسفة هيجل في الدولة إذا اقتصرنا على تناول كتابه **"أصول فلسفة الحق"**، فلهيجل كتابات في النظرية السياسية سبقت "فلسفة الحق" بعضها نشره في حياته مثل **"نظريات الحق الطبيعي"**، و بعضها الآخر كان ملاحظات كتبها هيجل لاستخدامها في محاضراته أثناء تدريسه في جامعة "يينا" **Jena**، و لم تنشر إلا في القرن العشرين. تحتوي هذه الأعمال المبكرة على نقد لنظريات الحق الطبيعي **Natural Right Theories** و العقد الاجتماعي **Social Contract Theories**، و هي جزء لا يتجزأ من فلسفته السياسية، و لا يمكن فهم فلسفته في الدولة بدونها.

يعارض هيجل اتجاه الفلسفة السياسية الحديثة منذ **هوبز** و مروراً **بلوك** و **هيوم** و **روسو** في تحليل الحياة السياسية إلى أدق تفاصيلها و أصغر مكوناتها و الرجوع إلى الأفراد باعتبارهم الذرات المكونة لأي نظام سياسي، و هو بذلك يقف ضد النزعات الفردية **Individualism** و الذرية **Atomism** السائدة لدى الليبرالية. و يرفض هيجل بدء نظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي بالفرد بناء على أن وعي الفرد بذاته باعتباره فردا لا يمكن أن يكون معطا أوليا مبدئيا، بل هو نتيجة عملية تمايز و اختلاف عن البيئة الأصلية للفرد، عملية تتصف بأنها تاريخية و اجتماعية. إن بدء الفلسفة السياسية الحديثة بفرد عاقل و ناضج بالكامل دليل على عدم

إدراكيا لتاريخية الوجود البشري و عدم انتباهها لعمليات التطور التي مر بها الفرد حتى يكون فردا و يحصل على وعي بفرديته. و الحقيقة أن هيجل في **"فينومينولوجيا الروح"** يعطينا وصفا لعملية الرقي التدريجي للوعي من أولى مراحل اليقين الحسي و الارتباط اللامتمايز بالطبيعة و حتى الوصول لمرحلة العقل الواعي بذاته. و من هنا يمكن النظر إلى فينومينولوجيا هيجل على أنها تقدم بديلا لنظرة نظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي للفرد (٣).

و لا ينظر هيجل إلى الحق على أنه طبيعي، أي صادر عن طبيعة بشرية ثابتة و أزلية و واحدة لدى جميع الشعوب في كل زمان و مكان، بل على أنه تاريخي و نتيجة صراع تاريخي طويل. فقد صور فلاسفة العقد الاجتماعي حق الملكية على أنه مستمد من الحق في حفظ الحياة و الوجود المادي للإنسان، فالملكية من بين عناصر طبيعة إنسانية ثابتة. أما هيجل فيعالج حق الملكية بطريقة مختلفة. فحق الملكية عنده مرتبط بالإنسان كإنسان له إرادة و روح ووعي، بينما عالجه لوك على أنه مرتبط بالطبيعة البيولوجية الحيوانية للإنسان. و الذات عند لوك تقف في مواجهة الطبيعة و تأخذ منها ما يشبع احتياجاتها البيولوجية، أما في فلسفة هيجل فإن كلا من الذات و العالم الخارجي يشكلان بعضهما البعض في حركة جدلية. فالذات تحول العالم الطبيعي إلى جزء من عالمها الإنساني عن طريق العمل، و العالم الطبيعي يساعد الذات على أن تخرج عن ذاتها و يتجسد نشاطها في صورة مادية. و عندما يذهب هيجل إلى أن الإنسان يجعل من أشياء العالم الخارجي أجزاء من عالمه الإنساني عن طريق العمل فهو بذلك يرفع مكانة الشخصية الإنسانية فوق الطبيعة البيولوجية (٤).

تحمل فلسفة هيجل تصورا اجتماعيا عن حق الملكية يختلف عن التصور ذي النزعة الفردية السائد لدى ليبرالية هوبز و لوك. فالملكية عند لوك هي علاقة بين الناس و الأشياء، و لذلك تظهر حرية الآخرين على أنها قيد على حريتي أنا، بما أن الآخرين يمنعونني من الامتلاك اللامحدود و يقيدون رغبتي في الاستحواذ اللانهائي. أما عند هيجل فإن حقوق الملكية تظهر في نظام من الاعتراف المتبادل **Mutual Recognition** لإرادات و حقوق الآخرين. فحقوق المجموع هي أساس تحقق حقوق

أي فرد. و هنا يتضح المفهوم الهيجلي المميز عن العقد Contract ، فالعقد يظهر في مجال الاعتراف المتبادل: فأنا أحوز على ملكية شيء معين لا عن طريق إرادتي الذاتية بل عن طريق إرادة أشخاص آخرين، و بالتالي أحتفظ بهذه الملكية لكوني مشاركا في إرادة عامة مشتركة (٥). و الملاحظ هنا أن هيجل يؤسس حق الملكية في مجال اجتماعي قائم و يرجع هذا الحق إلى فعل الاجتماع البشري، و ذلك عكس ما ذهبت إليه نظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي من تأسيس هذا الحق في حالة الطبيعة الأولى السابقة على الاجتماع.

لا يوافق هيجل على الفكرة الليبرالية التي تذهب إلى أن أصل المجتمع هو إجماع أفراد أحرار و متساوين و عقلانيين و اتفاقهم على إيجاد نظام يكفل حقوقهم و يحميها. فالحقيقة أن الفردية و الحرية و الحقوق و تساويها ليست موجودة في حالة سابقة على الاجتماع البشري و يأتي النظام السياسي ليحميها، فهي أشياء من صنع الاجتماع السياسي نفسه، و بالتالي لا يمكن الذهاب إلى أن النظام السياسي ظهر إلى الوجود لحفظها و حمايتها،لأنها ليست أسبابا لظهور السياسة، بل هي أهداف يحققها التفاعل السياسي (٦). لقد صادرت الليبرالية على ما تريد إثباته، إذ افترضت وجود الحريات و الحقوق قبل الاجتماع السياسي في حين أن هذه الأشياء هي الغايات النهائية للاجتماع السياسي.

و تتضح مواجهة هيجل لنظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي من تناوله لمفهوم الحرية. فتفترض هذه النظريات وجود الحرية كاملة في الحالة السابقة على التنظيم السياسي، و هذه الحرية الكاملة تدفع الناس إلى الصراع و تكون حربا للكل ضد الكل. و لكي يتم التغلب على هذا الوضع يتفق الناس و يجمعوا على التنازل عن جزء من حرياتهم الأصلية في سبيل إنشاء نظام سياسي يعمل على تحقيق الأمن و الردع و تطبيق القانون. حالة الاجتماع السياسي إذن هي حالة تخل عن جزء من الحرية و من الحق الطبيعي للأفراد. و من هنا يذهب هيجل إلى أن الليبرالية تنظر إلى الدولة على أنها قيد خارجي على حرية المرء، و نظام فرضته ضرورة خارجية و ليس نتيجة للتطور الاجتماعي و السياسي للبشرية. و على الجانب الآخر يذهب

هيجل إلى أن الأفراد لا يتخلون عن جزء من حرية أو حق للدخول في النظام السياسي، بل يتخلون عن الإرادة الهوجاء و العنف و الهمجية الناتجة عن اختفاء النظام السياسي. فليست هناك حريات أو حقوق قبل الاجتماع السياسي (٧).

و يرفض هيجل القول بأن اختفاء الدولة في حالة الطبيعة الأولى كان اختفاء لأي اجتماع سياسي أو تعاون اجتماعي من أي نوع. فقد بحث هيجل نفسه في التاريخ عن فترات اختفت فيها الدولة و جعلها معيارا للحكم على مفهوم حالة الطبيعة الأولى لدى نظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي. ففي محاضراته في فلسفة التاريخ تناول هيجل فترة الانتقال التاريخية من العصور الوسطى إلى العصر الحديث. ففي هذه الفترة لم تكن الدولة الحديثة قد ظهرت بعد، كما اضمحلت فيها سلطات الملكيات القديمة، و كانت فترة وسيطة بين فترتين تاريخيتين شهدتا دولا كبيرة قوية هي فترة العصر القديم الذي شهد دول مصر و الصين و الهند و اليونان و الرومان، و فترة العصر الحديث الذي شهد ظهور دول أوروبا الحديثة. ففي فترة اختفاء الدولة في العصور الوسطى شهد المجتمع الأوروبي صعود العديد من طوائف و اتحادات التجار و الحرفيين و الفرسان و النبلاء و ذلك لمواجهة حالة الفوضى و اللانظام و اختفاء الدولة. فعندما وجدت حالة طبيعة أولى حقيقية في التاريخ، أي حالة اختفاء للدولة، لم تكن هذه الحالة مكونة من أفراد متصارعين كما تذهب الليبرالية، بل من تنظيمات اجتماعية و طوائف و نقابات ذات طابع خاص (٨).

و في مقابل النزعات الفردية و الذرية لهذه النظريات، يضع هيجل مقولة المجتمع الإنساني باعتباره كلا أخلاقيا لا يمكن أن يرد إلى أفراده المكونين له و سابق عليهم، بمعنى أنه هو الذي يعطيهم هويتهم و تفردهم ذاته. و يستعين هيجل هنا بالفكرة اليونانية القديمة عن دولة المدينة Polis ليعطي بها مثالا عما يقصده بالمجتمع الإنساني السياسي Political Community . فهيجل يريد إثبات أن أي نظرية فلسفية في المجتمع يجب عليها ألا تنطلق من أفعال الأفراد المنعزلين، بل من الروابط الأخلاقية - المعيارية و القيمية- التي يتحرك خلالها الأفراد (٩). (دوركايم)

رفض النظرية الليبرالية في الدولة:

النظرية الليبرالية في الدولة هي نظرية تعاقدية ، فالدولة تنشأ طبقا لهذه النظرية بناء على عقد اجتماعي يتم باتفاق و إجماع الأفراد. يذهب هيجل إلى أن هذه النظرية تخلط بين مجالين متمايزين هما مجال الدولة و مجال المجتمع المدني، و تأخذ نموذج العقد من مجال المجتمع المدني لتطبقه على الدولة، و يعد هذا في نظره خطأ منطقيا و تاريخيا في نفس الوقت. يقول هيجل في **"أصول فلسفة الحق"** : "إذا خلطنا بين الدولة و المجتمع المدني، و جعلنا الغاية الخاصة من الدولة الأمن و حماية الملكية الخاصة و الحرية الشخصية- لكانت مصلحة الأفراد بما هم كذلك الغاية النهائية التي اجتمعوا من أجلها، و ينتج عن ذلك أن تكون عضوية الدولة مسألة اختيارية. غير أن علاقة الدولة بالفرد شيء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف.. إن الفرد لن تكون له موضوعية و لا فردية أصيلة و لا حياة أخلاقية إلا بوصفه عضوا من أعضائها. إن الاتحاد الخالص و البسيط هو المضمون الحقيقي و الهدف الصحيح للفرد، و مصير الفرد هو أن يعيش حياة كلية جماعية" (١٠). الحقيقة أن الفقرة السابقة ليست مجرد نقدا للنظرية الليبرالية في الدولة، بل هي نقد للمفهوم البورجوازي عن الدولة، و نقد للدولة البورجوازية القائمة بالفعل في عصر هيجل و طوال القرن التاسع عشر.

لا ينتج عن التصور الليبرالي للدولة إلا دولة خارجية، دولة البورجوازية. يقول هيجل: "في عملية السعي نحو تحقيق الغايات الأنانية.. يتشكل نظام كامل من الاعتماد المتبادل، حيث يتداخل نسيج حياة الفرد و سعادته ووضعه القانوني مع حياة جميع الأفراد الآخرين و سعادتهم و حقوقهم، و لا تكون هذه الحقوق مضمونة إلا داخل هذا النظام المترابط. و يمكن النظر إلى هذا النظام.. على أنه الدولة الخارجية، أي الدولة التي تقوم على أساس الحاجة " [١١]، أي الدولة الليبرالية التي تعمل على حفظ حقوق الملكية الفردية الخاصة، أي الحقوق البورجوازية. إنها الحكومة المحدودة **Limited Government** أو دولة الحد الأدنى **Minimal State** في الأدبيات الليبرالية.

يرفض هيجل أن يؤسس الدولة على علاقات تعاقدية، أو أن يختزل طبيعتها و ماهيتها في العلاقات التعاقدية. و هناك ثلاثة أسباب تجعله يرفض العلاقات التعاقدية كأساس للدولة؛ فهذه العلاقات مجردة و عارضة Contingent و متمركزة حول الذات

أما عن كون العلاقات التعاقدية مجردة فيذهب هيجل إلى أن السبب في ذلك يرجع إلى التعاملات المادية في المجتمع المدني. ففي سياق المجتمع المدني لا يجمع شخصين إلا كونهما مالكين، و لا يوجدان بالنسبة لبعضهما إلا باعتبارهما كذلك. فأنت لا توجد بالنسبة لي إلا باعتبارك مالكا، و العكس صحيح، كما أنني لا أعترف بك إلا لأنك تحوز على شيء أحتاجه و أبغي مبادلته معك بشيء ملكي أنت تحتاجه. و في العقود لا تكون هناك علاقة بين شخصين إلا علاقة المصلحة المادية. و يحكم هيجل على العلاقة التعاقدية بأنها مجردة لأنها تجرد الإنسان من كل جوانب وجوده و إمكاناته إلا الجانب المادي، و لا تنظر إليه إلا باعتباره مالكا، و لا شأن لها بما يعطيه ماهية و هوية. و على العكس من العلاقات التعاقدية تتأسس الدولة على البشر بجميع هوياتهم، لا بتجريد أو اقتطاع جزء منها، و على الوجود الاجتماعي للإنسان لا مجرد وجوده الاقتصادي. و في حين تكون العلاقات التعاقدية عارضة و اعتباطية، تتأسس علاقات المجتمع الإنساني السياسي على العقل و الضرورة العقلانية([١٢]).

يصر هيجل على أن تكون الدولة غاية لا مجرد وسيلة و يرفض التفكير فيها باعتبارها وسيلة لتحقيق أي مصلحة شخصية. و الحقيقة أن ماركس قد فقد الأمل في الدولة القائمة في عصره لنفس السبب، أي لكونها تحولت إلى وسيلة و أداة لتحقيق المصالح الشخصية و الجزئية للبورجوازية. كما نقد ماركس مفهوم الدولة عند هيجل في نفس الوقت، فعندما يقول هيجل أن الدولة هي الغاية المطلقة و النهائية للوعي الذاتي الفردي، فإن هذا قد يعني بسهولة الخضوع للدولة و ذوبان الأفراد فيها، و هذا هو ما فهمه ماركس بالضبط. و لذلك لم يلجأ ماركس إلى أي مفهوم عن الدولة لحل أزمات الرأسمالية و تناقضاتها، بل تخلى عن خيار الدولة في سبيل خيار آخر هو الثورة الاشتراكية و تحطيم الدولة البورجوازية القائمة. لكننا سوف نوضح في الصفحات التالية أن ماركس كان مخطئا في التخلي عن خيار الدولة.

يذهب هيجل إلى أن التعامل مع الدولة باعتبارها آلية للحصول على غايات خارجية و مادية، و باعتبارها تنظيما يعمل على إشباع حاجات الناس يخرجها عن طابعها الأخلاقي و يؤدي في النهاية إلى الفساد السياسي و الانهيار الاجتماعي، و

يؤدي كذلك إلى انهيار الدولة ذاتها. و هذا هو ما حدث للدولة الرومانية و أدى إلى انحلالها الداخلي قبل سقوطها على أيدي البرابرة بزمن طويل. و تتمثل القوة النقدية في فلسفة هيجل السياسية في أنه يعتقد أن بذور الانهيار هذه ليست شيئا من الماضي و حسب، بل إنها موجودة في عصره بتمامها و كمالها. و الجدير بالملاحظة أن بذور الانهيار التي يتحدث عنها هيجل هنا هي النزعة الفردية و التعامل مع الدولة باعتبارها وسيلة لتحقيق غايات اقتصادية جزئية، و هي في حقيقتها سلبيات البورجوازية و تصورها عن الدولة، و سلبيات الاقتصاد الرأسمالي. و بذلك يكون هيجل قد سبق ماركس في تشخيص الأزمة الأساسية للمجتمع الرأسمالي. لكن ما الحل الذي يقدمه هيجل لهذه الأزمة، تلك التي يسميها تناقضات المجتمع المدني؟ يتمثل الحل في مفهومه عن الدولة، فهي في نظره القادرة على علاج هذه التناقضات.

لكن نقد هيجل للدولة الليبرالية لا يقف عند هذا الحد. فهو يذهب إلى أننا لو نظرنا إلى الدولة ببساطة على أنها امتداد للمجتمع المدني، و إلى المجتمع المدني على أنه مكون من شبكة من العلاقات التعاقدية الاقتصادية، فمن الطبيعي أن نفكر في الحياة السياسة باعتبارها مظهرا خارجيا للتعاملات المادية في المجتمع المدني، أو بناء فوقيا و انعكاسا للبناء التحتي الاقتصادي و الحياة الاقتصادية بتعبير ماركس. يقول هيجل: "و لو أن الدولة ظهرت كوحدة من الشخصيات المختلفة، أي كوحدة هي أشبه بالشركة فحسب، فإن المقصود عندئذ حقا هو المجتمع المدني. و لم يكن في استطاعة كثير من المشرعين الدستوريين المحدثين أن يقدموا نظرية عن الدولة سوى هذه" (١٣). إن مفهوم هيجل عن الدولة إذن يختلف عن مفهومها لدى "**كثير من المشرعين الدستوريين المحدثين**". من هم هؤلاء ؟ هم منظروا الدولة في إنجلترا و فرنسا، منظروا الدولة الليبرالية البورجوازية. و قد درس ماركس نفس هؤلاء المنظرين في شبابه، لكنه لم يقدم نقدا لنظريتهم في الدولة لأنه رأى أن فلسفة هيجل السياسية متقدمة عنها و هي التي تستحق النقد، و لذلك قدم نقدا لفلسفة هيجل في الدولة. ومن هذا العمل المبكر لماركس اتضح أنه لن يلجأ إلى أي مفهوم عن الدولة، و المفهوم الهيجلي بوجه خاص، لحل أزمات عصره. الحقيقة أن ماركس قد استبدل

الثورة الاشتراكية بالمفهوم الهيجلي عن الدولة. لكن هل كان محقا في ذلك؟ هذا ما ستكشف عنه الصفحات التالية.

إذا نظرنا إلى الدولة على أنها شركة أو جهاز يضمن الحقوق الفردية البورجوازية و حسب، فإننا لا نتكلم في الحقيقة إلا عن المجتمع المدني البورجوازي. لقد وصل هيجل إلى الحدود النهائية للدولة البورجوازية و المجتمع المدني البورجوازي، أي للرأسمالية و دولتها، و حاول وضع البديل بمفهومه عن الدولة. لكن لكي نفهم ما هو المفهوم الهيجلي للدولة يجب علينا تناول النقد الذي وجهه هيجل للمجتمع المدني البورجوازي، فدولة هيجل ليست مجرد بديلا عن النظرية الليبرالية في الدولة، بل علاجا لسلبيات و تناقضات المجتمع المدني البورجوازي.

هيجل و الثورة الفرنسية:

ماذا يحدث عندما توضع المبادئ السياسية الليبرالية موضع التطبيق؟ يجيب هيجل على هذا التساؤل بتناوله للثورة الفرنسية، فهي التي وضعت هذه المبادئ بالفعل موضع التطبيق. كان هيجل متحمسا للثورة و يقدرها تقديرا عاليا، لكنه في نفس الوقت أدرك تناقضاتها و تلازم إنجازاتها مع سلبياتها، أي مع عدم قدرتها على الإتيان بنظام سياسي ثابت و تدعيمه، كما كانت عينه دائما على عدم قدرة أي نظام سياسي أتى بعد الثورة بما فيه عصر عودة الملكية في تحقيق الاستقرار السياسي و الخروج من مصاعب الثورة و آثارها الجانبية (٤١).

يوجه هيجل نقده للثورة الفرنسية من منطلق أنها استندت على فكرة الإرادة العامة General Will عند روسو. فقد ذهب روسو إلى أن الحكومة تقوم على رضاء المواطنين و على إرادتهم العامة، و إذا لم يحصل النظام السياسي على رضاء و موافقة هذه الإرادة العامة كان من حق المواطنين الثورة عليه. أدت فكرة الإرادة العامة هذه كما فهمتها الثورة الفرنسية إلى الفوضى و الإرهاب. فقد تم النظر إلى هذه الإرادة العامة على أنها إرادة المجموع Collective Will ، أي جماع إرادات الأفراد في المجتمع. و في التطبيق العملي تنقلب إرادة المجموع بسهولة إلى أن تكون مرادفة

لرأي الجمهور من الغوغاء و الدهماء، و لذلك تحولت الثورة إلى الفوضى و انتهت بالإرهاب نتيجة لأنها أعطت مضمونا سياسيا لأهواء الجمهور المتقلبة (١٥).

لم تكن فكرة الإرادة العامة إلا مفهوما صوريا فارغا بدون مضمون، و لم تكن تصلح إلا لهدم النظام القديم، إلا أنها لا تصلح لتأسيس نظام جديد. فليس هناك معيار للتوصل من هذه الإرادة العامة إلى الاتفاق العقلاني الكلي، فما هو هام ليس وحدة في العواطف و المشاعر لدى الجماهير، بل الوصول إلى إرادة كلية مؤسسة على العقل. و طالما نظرت كل إرادة فردية لنفسها على أنها معبرة عن الإرادة العامة حدثت الفوضى. لم يستطع روسو أن يحدثنا عن مضمون هذه الإرادة العامة، أي ما تريده هذه الإرادة. الإرادة العامة عند روسو تحدد إجراء صوريا شكليا لتأسيس النظام، إلا أنها لا تقول لنا ما هو هذا النظام. فهذه الفكرة تدور إذن في عالم الوسائل لا في عالم الغايات التي يقابلها روسو بالحياد و لا يتكلم عن مضمونها. و الحقيقة أن الإرادة العامة عنصر يتحقق بعد تأسيس الاجتماع السياسي، أو هو أحد وظائف و أهداف هذا الاجتماع السياسي. فأي إرادة عامة أو شعبية تتطلب مجتمعا سابقا عليها و قائما بالفعل قبل أن تصبح فعالة و ذات تأثير، لكنها لا تؤسس هذا المجتمع من البداية كما يذهب روسو. و بذلك يكون روسو قد افترض مسبقا ما كان يجب أن يؤسسه.

كما فهمت الثورة الفرنسية مبدأ الحرية بطريقة صورية و مجردة، فالحرية في نظرها ذاتية و تتمثل في استقلال فردي خالص. و من هنا انعزلت إرادات الأفراد عن أي سياق عام، و هذا ما أدى إلى الفوضى و الإرهاب. أما المبدأ القائل أن العقل يجب أن يحكم العالم فقد أسئ فهمه على أنه يعني أن عقل كل فرد يجب أن يكون ذا أثر فعال على الأحداث، و هذا ما جعل الجماهير في حالة دائمة من الهياج معتقدة أنه مشاركة سياسية و ديمقراطية فعالة، في حين أنها كانت الفوضى. كما تحولت الفضيلة المدنية على يدي الثورة إلى ذاتية متطرفة و بذلك تعاقبت الحكومات الكثيرة أثناء الثورة و تعاقبت الدساتير دون تحقيق استقرار (١٦).

و يوجه هيجل نقده لليبرالية الثورة الفرنسية قائلا: "لا ترضى الليبرالية... بوجود تنظيم سياسي تظهر فيه دوائر متعددة من الحياة المدنية ذات وظيفة محددة لكل

منها، و لا بذلك التأثير على الشعب الذي يمارس من قبل الأعضاء المثقفين في المجتمع و الثقة التي يجب أن تكون تجاههم. و في مقابل كل ذلك ترفع الليبرالية المبدأ الذري Atomistic الذي يصر على الفاعلية السياسية للإرادات الفردية، ذاهبة إلى أن كل حكومة يجب أن تنبع من سلطة هؤلاء الأفراد و تحصل على موافقتهم العلنية. إن الجماعة التي تناصر هذا الجانب الشكلي من الحرية - و هذا التجريد - لا تسمح لأي تنظيم سياسي أن يؤسس على دعائم ثابتة" (١٧). و الحقيقة أن هيجل في هذا النص و في نقده للثورة الفرنسية بوجه عام إنما ينقد مبدأ الديمقراطية المباشرة، إذ يتضح من هذا النقد أنها خرافة. إذ كان هيجل دائم الإصرار على أن الدولة الحديثة تتصف بدرجة عالية من التعقيد و تعدد الأجهزة و الوظائف بحيث لم تعد الديمقراطية المباشرة تصلح في ظلها. فالاعتقاد في إمكانية مشاركة الأفراد المنعزلين مشاركة مباشرة في تسيير شئون الدولة كما كان يحدث في دولة المدينة اليونانية يعد سذاجة سياسية وو هما ديماجوجيا.

تقوم فكرة الديمقراطية المباشرة ، و خاصة كما فهمتها الثورة الفرنسية، على مسلمة أساسية و هي النظر إلى الإرادة السياسية على أنها هي إرادات الأفراد. و يذهب هيجل إلى أن الفوضى و الإرهاب الناتجين عن الثورة الفرنسية هما نتيجة التوحيد بين الإرادة الفردية الطبيعية المباشرة و الإرادة السياسية، أي الاعتقاد في أن إرادات الأفراد المنعزلين و المشتتين يمكن أن ينتج عنها إرادة سياسية عامة و كلية. و يحكم هيجل على فكرة الديمقراطية المباشرة بأنها ساذجة و ديماجوجية لأنها تحل إشكالية العلاقة بين الفرد و الدولة بأن تجعل الأفراد مسيطرين مباشرة على الدولة و يستخدمونها كأداة لتنفيذ ما يشاءون. و هي ساذجة لأنها لا تدرك طبيعة الدولة الحديثة، إذ ينقصها تصور واضح عن دور المؤسسات الوسيطة بين الفرد أو المجتمع المدني و الدولة. فبينما تصر النظريات الليبرالية على الفصل الحاد بين الحياة الخاصة و الحياة العامة، فإن فلسفة هيجل لا تعترف بهذا الفصل، و يصر هيجل في فلسفته السياسية على ضرورة وجود مؤسسات أو تنظيمات تتوسط بينهما تعمل على رفع مستوى المصالح و الاهتمامات الفردية الخاصة إلى مرتبة الحياة العامة السياسية. و

المؤسسات الوسيطة التي يقصدها هيجل هي النقابة و الطبقة، و سوف نتوسع في الحديث عنهما عندما نأتي لتناول نظريته في الدولة.

لكن لنا ملاحظة حول مفهوم المؤسسات الوسيطة. يتحدث هيجل عن النقابة و الطبقة باعتبارهما من المؤسسات الوسيطة في الجزء المتعلق بالدولة في كتابه "**أصول فلسفة الحق**"، و لهذا دلالة كبيرة، فهو يريد أن يقول أن هذه المؤسسات الوسيطة تنتمي للدولة أكثر من انتمائها للمجتمع المدني، فالحياة السياسية التي تعد الدولة تجسيدها العيني هي هدف المؤسسات الوسيطة، أي أن هدفها هو هدف الدولة نفسه. و الأهم من ذلك أن التوسط بين الفرد و الدولة ليس من وظيفة النقابة و الطبقة فقط، فيما يقومان بالتوسط بالمعنى السياسي الضيق. و إذا بحثنا في فلسفة هيجل كلها سوف نجد أشياء أخرى كثيرة تقوم بهذه الوظيفة، و ترفع الأفراد إلى مستوى الحياة السياسية العامة، و ذلك مثل الدور الذي تقوم به الفلسفة نفسها، و فلسفة هيجل على وجه الخصوص. إذ تهدف "**فينومينولوجيا الروح**" إلى الرقي بالوعي الفردي و الوصول به إلى إدراك العقل، أما فلسفته في التاريخ فتهدف إلى توضيح أن العقل يتحقق في التاريخ، و ذلك بالتدريج و عبر مراحل حتى يصل إلى أقصى مراحل التحقق في الدولة الحديثة.

وافق هيجل نظريات العقد الاجتماعي و الليبرالية على ذهابها إلى أن السياسية و المؤسسات السياسية الحديثة يجب أن تؤسس على وعي المواطنين، إذ ذهبت تلك النظريات إلى أن الشرعية السياسية يجب أن تؤسس على الإرادة، و هذا هو ما وافق فيه الثورة الفرنسية. إلا أن هذه النظريات، و معها الثورة الفرنسية، فهمت الإرادة بصورة خاطئة مغرقة في الفردية و بطريقة جزئية و خاصة. و بذلك تفشل في تلبية مطلب هام و هو أن تكون هذه الإرادة مساهمة بفاعلية في النظام السياسي و جزء منه، بأسلوب يختلف عن الأسلوب الديماجوجي للثورة الفرنسية. يؤدي هذا التصور الضيق عن الإرادة إلى نظام تكون فيه السياسة مقامة من أجل مصالح الأفراد. إن تكوين نظام سياسي و عقلاني و مرض عند هيجل يتطلب إرادة جماعية كلية لا إرادة فردية جزئية، أما الإرادة العامة عند روسو و كما فهمتها الثورة الفرنسية فما هي إلا

مجموع الإرادات الفردية الجزئية.و يرى هيجل أن المفهوم الليبرالي عن الإجماع Consent كما يظهر في نظريات العقد الاجتماعي مغرق في التلقائية و الاختيارية و الجزئية بطريقة تعوقه عن أن يقوم بالدور التأسيسي الموكل إليه في هذه النظريات. و الحقيقة أن فلسفة هيجل السياسية هي محاولة للوصول إلى أسس بديلة أكثر عمومية و شمولية لتأسيس الشرعية السياسية. و بما أن الشرعية السياسية هي شرعية الدولة فإن فلسفة هيجل السياسية هي فلسفة في الدولة. و هذا هو السبب في مركزية مفهوم الدولة في أعماله السياسية التي فهمت خطأ على أنها تمجيد للدولة و رفعها فوق الأفراد و جعلها قوة مستقلة عنهم و دعاية للدولة الشمولية.

<u>نقد هيجل للمجتمع المدني:</u>

المجتمع المدني عند هيجل هو النظام الذي ينشأ من الاعتماد المتبادل بين الأفراد في نشاطاتهم المادية، فهو نتاج الفردية و النظام الذي تنشئه هذه الفردية. يقول هيجل: "الشخص العيني الذي هو نفسه موضوع غاياته الجزئية - و بوصفه مجموعة الحاجات، و مزيجا من الهوى و الضرورة المادية- هو المبدأ الأول في المجتمع المدني. لكن هذا الشخص الجزئي يرتبط بالضرورة بغيره من الشخصيات الجزئية الأخرى حتى أن كلا منهم يقيم ذاته و يشبعها عن طريق الآخرين، و هذا هو .. المبدأ الثاني في هذا المجتمع" (١٨)، أي مبدأ الاعتماد المتبادل الذي يجعل المجتمع يسير بتلقائية و آلية. و المجتمع المدني حسب هذا الوصف هو المجتمع البورجوازي كما وصفه منظروه: **هوبز و لوك و هيوم و آدم سميث.**

"المجتمع المدني" الذي يتحدث عنه هيجل هو في حقيقته الاقتصاد الرأسمالي، فإذا استبدلنا كلمة "الاقتصاد الرأسمالي" أو كلمة "الرأسمالية" بكلمة "المجتمع المدني" فلن يختل المعنى، بل سيزداد وضوحا. يقول هيجل: "المجتمع المدني هو القوة الهائلة التي تمتص الناس إليها و تتطلب منهم العمل لأجلها (و بالتالي فهم) يدينون بكل شئ لهذه القوة، و يقومون بكل شئ و بأي شئ بوسائلها" (١٩).

أدخل هيجل الاقتصاد السياسي في صميم مذهبه، فقد تمكن من قراءته لمؤلفات ستيوارت و آدم سميث و ريكاردو من معرفة أن ما يحكم المجتمع المدني هو هذا

الاقتصاد السياسي الذي أسماه "نسق الحاجات" System of Needs. و كان هيجل قد أظهر اهتماما مبكرا بالاقتصاد السياسي منذ إقامته في مدينة برن، و ظل هذا الاهتمام يلازمه و هو في فرانكفورت و يينا حتى استقر في برلين. (٢٠) أما ماركس فلم يكن مهتما بالاقتصاد السياسي في وقت مبكر مثل هيجل، بل كان مهتما في البداية بقضايا سياسية عامة و بفلسفة هيجل نفسه و بنقد الهيجليين الشباب. أما اهتمامه بالاقتصاد السياسي فلم يبدأ إلا سنة ١٨٤٤ في المخطوطات الفلسفية الاقتصادية التي دونها في باريس و لم ينشرها. و بفضل دراسته للاقتصاد السياسي استطاع لقد هيجل الكشف عن تناقضات المجتمع المدني بدقة مستبقا ماركس، و من هنا فإن نظريته في الدولة كانت محاولة لتجاوز تناقضات هذا المجتمع، الاقتصادية في الأساس، أي تجاوز تناقضات المجتمع البورجوازي الرأسمالي.

لقد شخص هيجل بدقة سلبيات المجتمع المدني، و نستطيع أن نقول الاقتصاد الرأسمالي منذ سنة ١٨٠٤ و ذلك في محاضراته في جامعة يينا التي لم تنشر إلا في القرن العشرين. فما كان يقلقه آنذاك هو الإضعاف المتزايد لقوى الإنسان و إمكاناته، أو اغترابه. في هذه الفترة المبكرة حلل هيجل قضية العمل المغترب و ذلك قبل ماركس بكثير، و الحقيقة أن المرء يذهل من مدى قرب و تطابق النقد الهيجلي و النقد الماركسي، خاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أن تحليلات هيجل هذه لم تنشر إلا في القرن العشرين، أي لم يطلع عليها ماركس. يقول هيجل في تعليقه على آدم سميث و مثاله عن مصنع المسامير: "إن تجزيء العمل يضاعف عملية الإنتاج؛ ففي مصنع إنجليزي يعمل ١٨ عامل في إنتاج مسمار واحد (أي يتخصص كل واحد منهم في صنع جزء صغير من المسمار) و لكل واحد منهم جانب معين من العمل يقوم به؛ فالفرد الواحد لا يمكنه إنتاج ١٢٠ مسمار، و لا حتى مسمار واحد... لكن قيمة العمل تتناقص بنفس القدر الذي تتزايد به الإنتاجية. و العمل بالتالي يصبح ميتا أكثر و أكثر، إنه يصبح عملا آليا، و تصبح مواهب و قدرات الفرد محدودة، و ينحدر وعي عامل المصنع إلى أقصى مستويات التبلد. و يصبح الرابط بين العمل الجزئي و الكم الهائل من الحاجات غير مدرك على الإطلاق، و يتحول إلى اعتماد أعمى.. و يتحول العنصر الروحي، أي الحياة الممتلئة الواعية بذاتها، إلى نشاط فارغ" (٢١).

و في "**أصول فلسفة الحق**" يذهب هيجل إلى أنه عندما يملك شخص آخر إنتاج المرء فإن هذا يكون له عواقب سلبية على شعور المرء بقيمته و إنسانيته، و ذلك للدور الهام الذي يقوم به العمل في شخصية الإنسان و ماهيته. يقول هيجل: "... هذه الخصائص الجوهرية ("هذه المنتجات" حسب ترجمة نوكس عن الأصل الألماني) التي تكون شخصيتي الخاصة و الماهية الكلية لوعيي لا يمكن أن تغترب عني أو تتحول إلى ملكية شخص آخر، و لا حتى أن يسقط حقي فيها بمرور الزمن، فمثل هذه الخصائص هي شخصيتي بما هي كذلك، هي الحرية الكلية لإرادتي، هي حياتي الأخلاقية الموضوعية ...(و على الرغم من ذلك) ففي استطاعتي أن أتنازل لغيري عن منتجات فردية أنتجتها مهارتي العقلية أو الجسمية، و في استطاعتي أن أمنحه استعمال قدراتي لفترة.. لكن بتنازلي عن كل وقتي على نحو ما يتبلور في عملي و مجموع إنتاجي. فإني بذلك أجعل من جوهر وجودي و نشاطي الكلي و واقعيتي و شخصيتي ملك لشخص آخر" ([٢٢]).

توصل هيجل إلى أن الإفقار هو نتيجة لآليات الاقتصاد الرأسمالي نفسه، أو المجتمع المدني بتعبيره. و يقول أن هذا الفقر يمنع الفقراء من "امتيازات المجتمع المدني، فقد حرمهم هذا المجتمع من الوسائل الطبيعية للكسب.. كما أن فقرهم حرمهم .. من كل حسنات المجتمع مثل فرصة اكتساب المهارة أو فرص التربية و التعليم من أي نوع، مثلما حرمهم من الاستفادة من القضاء و خدمات الصحة العامة". لكن ما الحل؟ الدولة هي الحل. فالسلطة العامة للدولة "تحل محل الأسرة إزاء الفقراء" . هذه هي دولة الرفاهية المنظمة للاقتصاد و المسيطرة على السوق. ذلك لأن "كل حسنات المجتمع" التي أفقدها المجتمع البورجوازي الفقراء سوف توفرها الدولة([٢٣]).

كان هيجل على وعي تام بأن هذا التدخل و هذه السيطرة من قبل الدولة سوف تظهر على أنها تسلطا و إلزاما فوقيا خارجيا، لكن هيجل يريد أن يقول لنا عبر كل كتابه "**أصول فلسفة الحق**" أن هذا الخوف من الدولة هو خوف الوعي الفردي العادي و الساذج، و ما "**أصول فلسفة الحق**" إلا فينومينولوجيا هدفها الارتقاء بهذا الوعي الفردي الخائف إلى مستوى الاقتناع بضرورة الدولة و كليتها و عقلانيتها. و

هذا هو نفسه السبب في أن فلسفة هيجل السياسية هي نظرية فلسفية في الدولة. و كما يقول هيجل فإن الحرية المجردة و الاعتباطية هي التي تنظر إلى مثل هذا التدخل من الدولة على أنه تسلطا من الخارج و تحكما غريبا على المجتمع ([٢٤]).

و يوافق هيجل ساي و سميث و ريكاردو على ما ذهبوا إليه من أن المجتمع المدني يكشف عن درجة عالية من الاعتماد المتبادل و التسيير الآلي و التلقائي الذي يضمنه يد خفية، أو حكمة و مكر العقل، إلا أنه في نفس الوقت يذهب إلى أن الاعتماد المتبادل و النظام التلقائي ليس آمنا و لا مضمونا و لا يمكن توقع عواقبه. فالمجتمع بهذه الطريقة يصبح جسدا ميتا لكن في حركة خادعة، فهو يتحرك في هذا الطريق أو ذاك بطريقة عشوائية عمياء مثله مثل الحيوان البري، و لذلك فهو يتطلب السيطرة المستمرة و التوجيه الدائم. و لذلك لا يشارك هيجل الاقتصاديين السياسيين و فلاسفة الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي في ميلهم نحو الدولة المحدودة Limited State ، فمفهومه عن الدولة مناقض تماما للمفهوم الليبرالي البورجوازي عن الدولة المحدودة.

كان هيجل أيضا مدركا لضرورة التوسع العالمي للمجتمع المدني أو للرأسمالية عن طريق الاستعمار، فهو يقول: "فما دام الميل الطاغي إلى الكسب يتضمن المغامرة، فإن الصناعة.. بدلا من أن تظل ضاربة بجذورها في التربة و الأرض، فإنها تعتنق مبدأ التدفق و الخطر و التدمير، و فضلا عن ذلك فإن البحر هو أعظم وسائل الاتصال، و التجارة عن طريق البحر تخلق الروابط التجارية بين البلاد البعيدة، كما تخلق أيضا العلاقات المتضمنة في الحقوق التعاقدية". أي تخلق توسعا للبورجوازية على نطاق عالمي ([٢٥]).

و يجعل هيجل الدولة، و خاصة سلطاتها التنفيذية، معالجة لتناقضات المجتمع المدني البورجوازي، أي الاقتصاد الرأسمالي، و هو يتحدث عن دور تنظيمي للدولة يذكرنا بدولة الرفاهية و نظام رأسمالية الدولة. يقول هيجل: "يمكن لمصالح المنتجين و المستهلكين المختلفة أن تصل إلى حد الصدام بعضها مع بعض، و على الرغم من أنه يمكن الوصول إلى تسوية عادلة بين الكل تلقائيا، فسوف يظل التوافق بينهم بحاجة إلى سيطرة تعلو على الجميع و تقوم به عن وعي، و حق ممارسة مثل هذه السيطرة..

و حق الجمهور ألا يغش.. يمكن أن يكونا مهمة عامة تقوم بها السلطة العامة للدولة"[٢٦]. أي أن المجتمع المدني ليس بقادر وحده على علاج تناقضاته، و يجب تدخل الدولة. أما ماركس فسيرفض هذا الخيار، و لن يضع أمله في الدولة، بل في الثورة الاشتراكية، و الحقيقة أنه لم يكن على صواب في ذلك.

و يكشف هيجل عن جدل تناقضات المجتمع المدني، و يشير إلى أن التوسع المتزايد لهذا المجتمع يخلق الفقر و الطبقات الفقيرة التي لا تستطيع علاج فقرها لا عن طريق المؤسسات الخيرية أو الهبات المقدمة من الطبقات الغنية. أما البديل لهذه الحلول فهو "إتاحة فرص العمل أماميا" ، و هو الحل الذي قدمه كينز. لكن دخول أعداد كبيرة من العمال سوق العمل سوف يؤدي إلى فرط في الإنتاج مع نقص في التوزيع و كساد، فما الحل؟ يقول هيجل: "الجدل الداخلي للمجتمع المدني .. يدفعه إلى أن يتجاوز حدوده الخاصة و يبحث عن أسواق جديدة- و على ذلك فإن وسائله الضرورية للبقاء توجد في البلاد الأخرى"([٢٧])، و هذا هو الاستعمار، الذي اكتشف هيجل أنه أعلى مراحل تطور المجتمع المدني، البورجوازي الرأسمالي. لاحظ هنا أن هيجل لا يدعو للاستعمار باعتباره حلا لتناقضات المجتمع المدني الرأسمالي، بل يحلل اتجاه التطور الطبيعي و المنطقي لهذا المجتمع، أما حله لتلك التناقضات فيتمثل في نظريته في الدولة.

الدولة:

يصر هيجل دائما على ضرورة أن تعتمد المبادئ السياسية الحديثة على العقل وحده، و أن تكون نابعة منه فقط. و الحقيقة أنه بذلك يقف ضد ما تدعو إليه الليبرالية و نظريات العقد الاجتماعي من تأسيس السياسة على الرأي العام و الحس المشترك و الطبيعة البشرية، فالعقل عنده يعلو كثيرا على هذه العناصر التي تعد مراحل متدرجة في تطور الوعي نحو العقل. و لأن هيجل يصر على أولوية العقل و العقلانية فقد وصف الدولة بأنها أعلى مراحل تطور العقل و الاكتمال التام و النهائي لمسيرة العقل في التاريخ. قد يبدو هذا الكلام مغرقا في المثالية و الميتافيزيقية، إلا أنه تعبير صادق

بالفعل عن الطبيعة العقلانية للدولة الحديثة، التي أكد عليها ماكس فيبر بعد ذلك، و تعبير صادق أيضا عن اختلاف هيجل عن التراث السياسي الليبرالي.

ليست الحالة السابقة على التنظيم السياسي عند هيجل هي حالة الطبيعة الأولى أو حالة حرب الكل ضد الكل. الحالة السابقة على الدولة عنده لها أسبقية منطقية لا غير، أسبقية في الفكر لا في الواقع. التنظيمات السابقة على الدولة في وعي الأفراد هي ميدان الحقوق الفردية (حقوق الملكية و القانون الجنائي) و الأسرة و المجتمع المدني. و الحالة السابقة على الدولة ليست حالة لا اجتماعية بل توجد بها تنظيمات اجتماعية قائمة و هي الأسرة و المجتمع المدني. تنتقل نظريات العقد الاجتماعي من حالة طبيعية لاجتماعية إلى حالة اجتماعية من التنظيم السياسي الكامل و الدولة القائمة و ذلك مباشرة و دفعة واحدة، أما هيجل فليس في حاجة إلى افتراض كل ذلك، لأنه سلم بالفعل بوجود الحياة الاجتماعية قبل الدولة، بل في حاجة فقط إلى توضيح كيفية تحول الحياة الاجتماعية الصغيرة و الممكنة إلى حياة اجتماعية قائمة بالفعل و متحققة، أو انطلاقها من النسبي إلى المطلق، أي من الأسرة و المجتمع المدني إلى الدولة. لم يعد من الممكن لفلسفة هيجل أن تصف ظهور مجتمع الدولة باعتباره انتقالا من حالة طبيعية أولى إلى حالة سياسية، بل باعتباره تطورا للروح (٢٨).

يقف الفكر السياسي عند هيجل ضد النزعة الفردية التفتيتية لليبرالية، و من هنا فإن فكره شمولي، لا بمعنى أنه يعلي الدولة على الأفراد و يجعل منها قوة متسلطة، بل بمعنى أن نظرته شاملة و كلية، و بمعنى بيان دور الفرد في الكل الاجتماعي، و رفع الوعي الفردي إلى مستوى هذا الكل. يمكن أن يتهم هيجل بالشمولية Totalitarianism إذا كان الكل عنده هو مجموع من الأفراد الذين ينسحقون فيه و تختفي فيه هوياتهم، لكن الكل عند هيجل يتم التوصل إليه بعملية **تجاوز و إعلاء** Aufhebung لما هو خاص و جزئي، و للتناقضات بين الفرد و الجماعة.

الدولة عند هيجل هي التجسيد الحي لروح الشعب و أخلاقه الاجتماعية و عاداته و تقاليده، و هي التعبير السياسي عن مجتمع إنساني معين . و لذلك فهي ليست مجرد حكومة أو نظاما في الحكم كما تذهب الليبرالية، بل هي المجتمع كله و التجسيد

السياسي لحياته الأخلاقية. الدولة أيضا هي المشاركة في النحن، أي في مجتمع إنساني شامل يحرر الفرد من تمركزه حول ذاته و حول مصلحته الشخصية. و الدولة عند هيجل أيضا هي مجتمع إنساني أخلاقي ، بمعنى أن ما يشكلها ليس نظامها السياسي و حسب، بل هو ثقافتها و أخلاقها الاجتماعية و دستورها المستقى من هذه الأخلاق و من علاقاتها بالدول الأخرى في السلم و الحرب. و الأفراد في هذه الدولة تجمعهم مشاركتهم في مثل أخلاقية معينة و التزامهم بتراث معين و يوحدهم نسق واحد من الأخلاق الاجتماعية. يتحدث هيجل هنا عما يقصده علماء الاجتماع من النظام المعياري الذي يحدد هوية مجتمع معين و نظامه السياسي، و الذي يعمل على إدماج الأفراد في مجتمعاتهم، **فالاندماج الاجتماعي و التساند** عند علماء الاجتماع، كما عند هيجل، يتحققان عن طريق المعايير و القيم و الثقافة.

عندما يقول هيجل أن الدولة تتجاوز و تضم في نفس الوقت مجال الحق المجرد، أو الحقوق الفردية، فهو يعني أن الدولة هي التي تضمن حقوق الأفراد و حريتهم. فتلك الحقوق و هذه الحرية ليس لهما معنى و لا يستطيعان أن يتحققا إلا في ظل اعتراف جماعي و كلي من الجماعة كلها باعتبارها كيانا سياسيا.

لكل مجال اجتماعي رابطة إنسانية معينة تحدد العلاقات الاجتماعية بين الأفراد المشاركين فيه. فمجال الأسرة هو مجال **الغيرية الخاصة** ، فأنا أسعى في أسرتي إلى إيثار أبنائي أو آبائي على نفسي، و على الرغم من أنني أوثر غيري، إلا أن ذلك يتم في نطاق خاص و محدد و هو الأسرة. أما المجتمع المدني فهو مجال **الأنوية الكلية** ، فكل علاقاتي بغيري في المجتمع المدني تستهدف مصلحتي الشخصية، و أستخدم الآخر دائما باعتباره وسيلة لتحقيق أهدافي الخاصة. و أما الدولة فهي مجال **الغيرية الكلية** ، أو يجب أن تكون كذلك، فأنا أوثر على نفسي أشياء أخرى كثيرة غير مجرد أسرتي الخاصة، إذ أضحي بحياتي في الحرب لا للدفاع عن مصالحي الشخصية و لا حتى عن ممتلكاتي أو أسرتي، فمن الممكن أن أنتقل بأسرتي و ممتلكاتي إلى مكان آخر لأحميها من الحرب إذا لم أكن أريد أن أحارب، لكني أضحي بحياتي في الحرب للحفاظ على مجتمعي و **قيمه و هويته**. وأتخلى عن جزء

من ثروتي و ممتلكاتي في صورة ضرائب لا من أجل شخص معين بل من أجل المجتمع كله و صالحه العام الذي تمثله الدولة ([٢٩]). و الملاحظ هنا أن انتقال هيجل في وصفه للحياة السياسية من الأسرة إلى المجتمع المدني ثم إلى الدولة يكشف عن حركة جدلية من القضية إلى نقيضها و منهما إلى المركب . فالأسرة أو الغيرية الخاصة هي القضية، و المجتمع المدني أو الأنوية الكلية هي نقيض القضية، و الدولة أو الغيرية الكلية هي المركب منهما.

الدولة عند هيجل متجاوزة للمصالح الجزئية و ممثلة للمصلحة الكلية، و ما تقع عليه مسئولية رعاية هذه المصلحة الكلية للدولة هي السلطة التنفيذية. قد يبدو هذا الكلام دعاية للدولة التسلطية، إلا أن هيجل يذهب إلى أن الإرادة الجزئية و العشوائية هي التي تنظر إلى الدولة على أنها قيد على حرية المرء. و نستطيع أن ندرك ذلك مما يقوله هيجل عن **رابطة الواجب Bond of Duty** التي ينظر إليها على أنها السائدة في مجال الدولة. يقول هيجل: "إن رابطة الواجب لا يمكن أن تظهر كقيد إلا على الذاتية اللامتعينة أو على الحرية المجردة، أو على الدوافع سواء أكانت دوافع الإرادة الطبيعية أو الإرادة الأخلاقية التي تحدد خيرها اللامتعين بطريقة تعسفية. غير أن الحقيقة هي أن الفرد يجد في الواجب تحرره" ([٣٠]).

على الرغم من أن الدولة تظهر في آخر "**أصول فلسفة الحق**"، إلا أنها الأولى منطقيا و تاريخيا. فالانتقال من مجال الحقوق الفردية إلى مجال المجتمع المدني ثم إلى الدولة لا يمكن أن يتم إلا في ظل دولة. ففي ظل دولة قائمة تظهر الليبرالية و يستطيع الاقتصاد الرأسمالي أن يتطور، و يستطيع أعضاء المجتمع الرأسمالي الوليد أن يسعوا وراء أهدافهم الخاصة، و في ظلها أيضا يكون للقانون سيادة و مصداقية. و لكن إذا كان للدولة أسبقية منطقية و تاريخية فلماذا لا يبدأ بها هيجل، و لماذا لا تظهر الدولة إلا في النهاية؟ لأن هيجل لا يضع أمامنا نظرية استنباطية تستنتج حقوق الأفراد و المؤسسات السياسية و الأسرة و المجتمع المدني من الدولة، بل يضع فينومينولوجيا للوعي السياسي بالدولة و بالحرية، أي إعادة بناء فلسفية للطريقة التي يمكن للفرد أن يصبح بها واعيا بحريته كما هي متحققة في الدولة

الحديثة. ففلسفته السياسية تهدف إلى رفع مستوى الوعي الفردي و التعالي به فوق مستوى الحقوق الفردية و الأسرة و المجتمع المدني حتى تصل به إلى مستوى الدولة، أي مستوى الحرية المتحققة بالفعل. فإذا كانت الدولة كما يذهب هيجل هي الحقيقة الكبرى و الأساسية في عصره، فإن ما يجب عليه أن يفعله هو إزالة كل ما يعوق إدراكها و رؤيتها بإثبات أن كل ما يسبقها يؤدي بالضرورة إليها. و هذا هو بالضبط ما يجعل الإمكانات النقدية في فلسفته السياسية كبيرة. فمهمة التعالي بالوعي و قيادته فينومينولوجيا حتى يدرك أهمية و أولوية الدولة و يدرك تحقق حريته فيها هي ذاتها مهمة نقدية، ذلك لأنها تطلبت منه نقد نظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي و الليبرالية (٣١).

كان هيجل على وعي تام بتعقد الجهاز السياسي و الإداري للدولة الحديثة، و بأن الفرد لا يمكنه أن يشارك مشاركة مباشرة و فعالة في ظل هذا الجهاز المعقد و المتخصص. و لذلك ذهب إلى ضرورة وجود تنظيمات وسيطة بين الفرد أو المجتمع المدني و الدولة. و من هنا رأى أن النقابة و الطبقة هما من بين هذه التنظيمات الوسيطة، فالنقابة هي المجال الذي يستطيع الفرد من خلاله ممارسة مهام عامة و السعي نحو مصالح عامة يتجاوز بها فرديته و أنانيته و يعمل للخير العام و يشارك في الحياة العامة. يقول هيجل: "المواطنون لا يشتركون في ظروف دولنا الحديثة السياسية بأقل القليل من الأعمال العامة. و من المهم على أية حال أن نزود الإنسان الأخلاقي بنشاط كلي يرتفع به فوق غايته الخاصة، و هذا العنصر لا تزوده به الدولة الحديثة (أي الدولة بالمعنى السياسي الضيق) و إنما تعطيه له النقابة.. (لكن و من جهة أخرى فإن) الدولة لابد و أن تتولى الإشراف على النقابات، و إلا فإنها سوف تتجمد، تبني نفسها و هي تنهار في نسق بائس من الطبقات المغلقة. غير أن الطبقة ليست في ذاتها و بذاتها طبقة مغلقة، بل إن هدفها هو على العكس وضع الحرف المنعزلة في نظام اجتماعي و رفع هذا النظام إلى دائرة يظفر فيها بالقوة و الاحترام" (٣٢). و عندما يقول هيجل أن الدولة يجب أن تشرف على النقابات، و أنها بدون هذا الإشراف تتجمد و تنهار إنما يسير مع روح الحياة السياسية الحديثة، و المعاصرة أيضا. فالفترات التي شهدت علو أهمية النقابات و دورها الفعال، أي مرحلة ما بعد الحرب

العالمية الأولى و حتى السبعينات، إنما هي مرحلة قوة الدولة متمثلة في نظم دولة الرفاهية و دولة الاشتراكية الديمقراطية. أما الفترات التي شهدت ضعفا للدولة و اضمحلالا لها فهي أيضا الفترات التي شهدت ضعفا للنقابات و تهميشا لدورها. إن الدولة كما تنبأ هيجل هي الداعمة للنقابة و الضامنة لحقوقها.

كما يذهب هيجل إلى أن الطبقة هي التي تتوسط بين المجتمع المدني و الدولة، و بالتالي تعالج تناقضاته و سلبياته و ترفع المصالح الخاصة إلى مستوى الكلي، أي مستوى الدولة حيث تحصل على تعبيرها السياسي و الاعتراف بها.

و هناك طبقة يسميها هيجل الطبقة الكلية و هي طبقة الموظفين المدنيين و مهمتها "رعاية الصالح العام للمجتمع" . و على الرغم من أنهم يأتون من الطبقة الوسطى إلا أن اختيارهم و تدريبهم و تنظيمهم و روح الفريق لديهم توجه أنظارهم بعيدا عن منظور المجتمع المدني و نحو منظور الدولة ([٣٣]). هذه هي البيروقراطية التي سيركز عليها فيبر كثيرا و يذهب إلى أنها عماد الدولة الحديثة. و الملاحظ هنا أن البيروقراطية هي التي ستعمل كوسيط بين الجزئي و الكلي، بين المجتمع المدني و الدولة، و هي التي ستمثل السلطة العامة للدولة. فإذا كان هيجل يريد من الدولة أن تعالج تناقضات و سلبيات المجتمع المدني البورجوازي، فإن هذه المهمة من جانب الدولة تقع على عاتق البيروقراطية. لقد ذهب ماركس إلى أن تناقضات الرأسمالية سوف تعالجها ثورة اشتراكية تأتي بالبروليتاريا إلى السيطرة على الدولة، لكن الحقيقة أن ما حدث بالفعل في الثورات الاشتراكية و على رأسها الثورة الروسية أن البروليتاريا لم تصل إلى السيطرة على الدولة، بل إن ما سيطر عليها هي هذه البيروقراطية الممثلة في الحزب الشيوعي. و مرة أخرى يكون هيجل على حق.

<u>مفهوم الدولة بين هيجل و ماركس:</u>

على الرغم من أن ماركس قد وجه انتقادات لاذعة لفلسفة هيجل في الدولة و رفضها باعتبارها حلا لعلاج تناقضات المجتمع المدني البورجوازي، إلا أنه كان يستخدم معيارا هيجليا في حكمه على الدولة القائمة في عصره. فقد ذهب هيجل إلى أن الدولة تضم في نطاقها الحياة الاقتصادية، لكن باعتبارها المظهر و التجسيد

الخارجي لروح الشعب و حياته الأخلاقية. أي أن الحياة الاقتصادية ليست هي الأساس أو البناء التحتي للحياة السياسية، بل العكس. و كل فلسفة هيجل في الدولة تهدف إلى جعل الدولة و تمثيلها لروح الشعب هي الأساس، و الحياة الاقتصادية هي العنصر الثانوي، و إلى حماية الدولة من أن تكون مجرد أداة اقتصادية أو مظهر من مظاهر الحياة الاقتصادية. و طالما كانت الدولة هي التي تضم في نطاقها الحياة الاقتصادية و ليس العكس، فهي عقلانية عند هيجل. أما ماركس فقد حكم على الدولة في عصره بأنها لاعقلانية، و ذلك لأنها تحولت إلى مجرد وسيلة لتحقيق منافع اقتصادية خاصة و أداة في يد البورجوازية تستخدمها لخدمة مصالح جزئية. فالدولة التي عاصرها ماركس هي الصورة المعكوسة للدولة الهيجلية، إذ أصبحت الحياة الاقتصادية هي الأساس أو البناء التحتي و الحياة السياسية مجرد مظهرا خارجيا أو بناء فوقيا. الدولة عند هيجل تكون عقلانية عندما تتحول الحياة السياسية إلى أن تكون تعبيرا عن قيم غير اقتصادية، أي عن روح الشعب و قيمه و حياته الأخلاقية، أما الدولة عند ماركس فهي غير عقلانية لأن الحياة السياسية و معها القيم الإنسانية أصبحت تعبيرا عن قيم اقتصادية.

و اعتقد ماركس أن الحل يتمثل في سيطرة البروليتاريا على الدولة. لكن ماذا ستفعل البروليتاريا بالدولة عندما تسيطر عليها؟ سوف تعمل على تحطيم الدولة البورجوازية القائمة و تلغي الطبقات و الملكية الخاصة، أي سوف تقضي على سيطرة الاقتصاد على الدولة، سوف تحقق الدولة الهيجلية. و هذا هو المعنى الحقيقي لمقولة ماركس الشهيرة القائلة أن الفلسفة قد اكتفت حتى الآن بتفسير العالم، و المهم الآن هو تغييره. الحقيقة أن الماركسية تريد تغيير العالم حسب التفسير الهيجلي له. فدكتاتورية البروليتاريا هي تحقيق للدولة الهيجلية.

لكن التاريخ أثبت أن البروليتاريا لم تكن هي التي حققت مشروع الدولة الاشتراكية، فمن حققها هم مجموعة من السياسيين الثوريين الطموحين الذين تحولوا إلى هيئة بيروقراطية، و هم البلاشفة الروس، و الذين أنشأوا حزبا لم يكن إلا جهازا بيروقراطيا لإدارة الدولة الجديدة. أي أن من حقق الاشتراكية بيروقراطية من نوع

خاص، لا البروليتاريا. و مرة أخرى يكون هيجل على حق، فالموظفين المدنيين عنده هم الطبقة الكلية الممثلة لمصلحة الدولة و المنفذة لإرادتها العليا، و هؤلاء هم الذين حققوا جميع المشاريع الاشتراكية التي ظهرت في القرن العشرين.

فلسفة هيجل في الدولة في ضوء التاريخ :

لماذا قدم هيجل كل هذا النقد غير المسبوق لنظريات الحق الطبيعي و العقد الاجتماعي و الليبرالية، و ذلك في أوج العصر الليبرالي؟ و ما السبب وراء الأهمية الكبيرة للدولة في فلسفته السياسية؟ و لماذا جعل الدولة هي المعالجة و المتجاوزة لتناقضات و سلبيات المجتمع المدني البورجوازي؟ ما السبب في هذا الاختلاف الحاد عن تراث النظرية السياسية الليبرالية في صورتيها الإنجليزية و الفرنسية؟ الحقيقة أن هناك ظروفا تاريخية و اجتماعية عديدة وراء ذلك. و نستطيع القول أن هذه الظروف تشكل في مجموعها ما يسمى بوضع التأخر التاريخي لألمانيا.

لم تمر ألمانيا بمراحل التطور الاجتماعي و السياسي التي عرفتها إنجلترا و فرنسا، فقد ظل الإقطاع سائدا حتى القرن التاسع عشر، و ظلت الأرستقراطية مسيطرة حتى أوائل القرن العشرين. و لم تعرف ألمانيا ثورات سياسية مثل التي عرفتها إنجلترا سنة ١٦٤٨ و فرنسا سنة ١٧٨٩، و ظلت مفتتة على عدد كبير من الإمارات و الدويلات و المدن المستقلة، و لم تعرف الوحدة السياسية إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. كما كانت البورجوازية الألمانية ضعيفة و مشتتة ولاءاتها عبر السلطات الملكية و الأرستقراطية، أما الصناعة فكانت كذلك متأخرة و لم تعرف ألمانيا الثورة الصناعية إلا في منتصف القرن التاسع عشر. ووسط هذه الظروف التاريخية والاجتماعية الخاصة لم يكن من الممكن لهيجل أن يعتمد على الفكر السياسي الليبرالي لتأسيس نظرية سياسية، فالليبرالية، المرتبطة بالخبرات الاجتماعية و السياسية للبورجوازية، لم تكن لتناسب الوضع الألماني، و الحقيقة أن الاعتماد على الليبرالية بدون توافر الأسس الاجتماعية لها كان سيظهر على أنه وعي زائف. و من المعروف أن ماركس و إنجلز قد نقدا عددا من الليبراليين الألمان لنفس هذا السبب، و حكما على أفكارهم الليبرالية بأنها أيديولوجيا، و هذه هي الأيديولوجيا

الألمانية التي وجها ليا نقدا لاذعا. أما هيجل فلم يكن ليقع في مثل هذا الخطأ، و لذلك لم يعتمد على أي أفكار ليبرالية في تأسيس فلسفته السياسية.

كما لم يكن هيجل ليقع في خطأ إلحاق دور كبير للبورجوازية في نظريته السياسية، و كان على وعي بسلبياتها قبل ماركس بكثير، و لذلك فإن فلسفته في الدولة باعتبارها متجاوزة للمجتمع المدني و معالجة لسلبياته تستند على وعي سياسي عميق بالوضع الاجتماعي الألماني من جهة، و بالخبرات السياسية للبورجوازية الإنجليزية و الفرنسية من جهة أخرى. و من هنا وجه نقدا حادا لمجتمع مدني بورجوازي من جهة، و لثورة بورجوازية هي الثورة الفرنسية من جهة أخرى. فهو يريد أن يقول أن ألمانيا لا يناسبها ليبرالية إنجليزية و لا ليبرالية فرنسية، و من هنا يضع حلا مختلفا بفلسفته في الدولة، التي يريد منها في نفس الوقت أن تحل محل الفلسفات السياسية الإنجليزية و الفرنسية المستندة على الخبرة التاريخية للبورجوازية.

يذهب ماركس و إنجلز في البيان الشيوعي إلى أنه عندما تُفتقد البورجوازية العصرية في مجتمع ما، أو تحجم عن العمل المنتظر منها، يصبح العمل من مسئولية الطبقة التي ستحل محلها. و المقصود أن البورجوازية هي التي تطور أساليب الإنتاج و تنشئ صناعة و أسواقا و تعمل على تحقيق بعض الحريات الفردية و الحقوق السياسية. و يريد ماركس و إنجلز من البروليتاريا أن تحل محل البورجوازية في تحقيق هذه الأشياء في المجتمعات التي لم تعرف بورجوازية قوية. و الحقيقة أن ألمانيا في عصر هيجل، كما كانت أيضا في عصر ماركس و إنجلز، لم تعرف بورجوازية قوية، إلا أن هيجل لا يلحق المهام التي كان يجب أن تقوم بها بالبروليتاريا أو بأي طبقة أخرى، بل يجعلها مهام الدولة.

و الحقيقة أن الدولة أثبتت أنها هي الفاعل الرئيسي في المجتمعات التي افتقدت بورجوازية قوية، مثل المجتمع الألماني نفسه في القرن التاسع عشر و المجتمعات النامية في القرن العشرين. أليس الدور الذي لعبته الدولة في هذه المجتمعات دليلا على صدق حدس هيجل حول الدولة و دورها الجديد؟ لقد كان نقل هذه المجتمعات

إلى الحداثة و التصنيع و الخروج عن تخلفها السابق مهام خارجة عن قدرات و إمكانيات بورجوازياتها و مجتمعاتها المدنية، و لذلك قامت الدولة بهذه المهام.

و يتمثل جانب آخر من الجوانب التي يتفوق فيها فكر هيجل السياسي على فكر ماركس في موقفهما من البورجوازية. فعلى الرغم من أنهما يوجهان انتقادات عديدة لها، و يضع كل منهما بديلا عنها، مثل الدولة في حالة هيجل و الثورة الاشتراكية في حالة ماركس، إلا أن هيجل لم يذهب إلى التخلي عن البورجوازية نهائيا، فالحل عنده يتمثل في الدولة التي تتجاوز البورجوازية ومصالحها الاقتصادية الجزئية الخاصة، و التي تضمها في وحدة أعلى، أما ماركس فقد ذهب إلى ضرورة القضاء على البورجوازية نهائيا و على الطبقات كلها للخروج من دائرة المصالح الجزئية كلها. البورجوازية تظل موجودة في ظل الدولة الهيجلية، لكن في إطار من المصلحة الكلية، و هذا هو ما حدث في الغرب خلال القرن العشرين، فقد استطاعت الدولة هناك التوفيق بين الرأسمالية و الطبقة العاملة في ظل نظام دولة الرفاهية و الديمقراطية الاجتماعية.

ان ميدان المجتمع المدني كما يذهب هيجل هو ميدان الفردية و الجزئية، و هي أشياء سلبية، لكن ما هو إيجابي فيه هو أنه ميدان الحقوق الفردية و الحقوق السياسية، فالفرد في المجتمع المدني يلقى اعترافا بفرديته و خصوصيته و بمصلحته الشخصية في الحياة و الملكية و حفظ الذات، بالإضافة إلى حقوق سياسية في اختيار الحكومات. و الحقيقة أن البورجوازية هي التي عملت على تحقيق هذه الإنجازات في صراعها مع الإقطاع و الأرستقراطية، و ذلك باعتراف ماركس نفسه. لكن ماركس لم يدرك خطورة التضحية بالبورجوازية، فالقضاء عليها قبل تحقيق مبادئ مجتمعها المدني يعني القضاء على هذه المبادئ نفسها و على إمكانية تحققها. و هذا هو ما حدث في المجتمعات التي طبقت الاشتراكية، فقد طبقتها في مقابل التضحية بالحقوق الليبرالية البورجوازية. لقد كان ماركس يصر على ضرورة تحقيق المبادئ الليبرالية البورجوازية قبل الثورة الاشتراكية، إلا أنه مال في مؤلفاته اللاحقة إلى الاعتقاد في أن الثورة الاشتراكية سوف تحقق تلقائيا هذه المبادئ، لكن هذا لم يحدث.

و الحقيقة أن الدولة في البلدان الغربية في القرن العشرين قد حملت الطابع الهيجلي بوضوح. فعلى العكس من توقعات ماركس و إنجلز، أيدت الطبقات العاملة دولها في الحربين العالميتين بدلا من أن تجد في الحرب فرصة للاتحاد مع بعضها ضد هذه الدول. فقد كان ماركس و إنجلز يتوقعان حدوث تحالفات طبقية عابرة للقوميات في حالة دخول النظام الرأسمالي في حرب شاملة مع بعضه البعض، لكن ما حدث كان عكس ذلك تماما. كما أن نظرة هيجل للحياة السياسية أثبتت أنها هي الأصدق. فعلى الرغم من أن الشعوب قد حصلت على السيادة إسميا، إلا أنها لا تمارس هذه السيادة بطريقة مباشرة، و هي الطريقة التي انتقدها هيجل، بل عبر مؤسسات وسيطة مثل الأحزاب و النقابات و اتحادات العمال و جماعات الضغط. كما أصبحت الدولة تركيبا مندمجا من الأحزاب و الجماعات المنظمة و الموظفين المدنيين و البيروقراطية السياسية و السياسيين المحترفين. فالممارسة السياسية هي ممارسة جماعات سياسية منظمة لا أفراد منعزلين، و المشاركة السياسية هي مشاركة فئات و تنظيمات سياسية، و هي صورة للدولة و للحياة السياسية تتفق إلى حد كبير مع الصورة الهيجلية.

الهوامش

١) جورج فيلهلم فريدريك هيجل: أصول فلسفة الحق. ترجمة أ.د إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦، ص ٥٠٤

٢) المرجع السابق: ص ٤٩٧-٥٠٣

3) Harry Brod: Hegel's Philosophy of Politics. Idealism, Identity and Modernity. Westview Press, Boulder, 1992. P. 62-63.
4) Ibid: P. 67-68.
5) Ibid: P. 71.
6) Steven Smith: Hegel's Critique of Liberalism. Rights in Context. The University Of Chicago Press, Chicago, 1989. P.118-125.
7) Ibid: P. 125.
8) Hegel: The Philosophy of History. Translated by J. Sibree. Dover Publications, New York, 1956, P. 366.
9) Axel Honneth: The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts. Polity Press, London, 1995, P. 14.

١٠) هيجل: أصول فلسفة الحق، ص ٤٩٨.

١١) المرجع السابق: ص ٤٣٢.

12) Merold Westphal: *Hegel's Radical Idealism: Family and State as Ethical Communities"*. in Z. A. Pelczynski (editor): The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy. Cambridge University Press. Cambridge. 1984. P.78.

١٣) هيجل: أصول فلسفة الحق، ص ٦٢٤-٦٢٥.

14) Joachim Ritter: Hegel and the French Revolution. The MIT Press. Cambridge. 1982. P. 47.

١٥) هيجل: أصول فلسفة الحق، ص ٤٩٩-٥٠٠.

16) Brod: op. Cit. P. 49.
17) Hegel: The Philosophy of History. P.452.

١٨) هيجل: أصول فلسفة الحق، ص ٤٣١.

19) Hegel: The Philosophy of Right. In (www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/pr.htm)
20) Ritter: op. Cit. P. 68-69.
21) Hegel: System of Ethical Life. Cited in: Raymond Plant: *Hegel on Identity and Legitimation"*. in Pelczynski: The State and Civil Society. op. Cit. P. 229-230.

٢٢) هيجل: أصول فلسفة الحق، ص ٢٢٢-٢٢٤.

٢٣) هيجل: أصول فلسفة الحق، ص ٢٤١.

24) Plant: op. Cit. P. 233.

٢٥) هيجل: فلسفة الحق، ص ٤٨٤.

٢٦) المرجع السابق: ص ٤٧٨.

٢٧) المرجع السابق: ص ٤٨٢.

28) Honneth: op. Cit. P. 28-30.
29) Shlomo Avineri: Hegel's Theory of the Modern State. In (www.marxists.org/reference.htm)

٣٠) هيجل: أصول فلسفة الحق، ص ٣٩٩-٤٠٠.

31) Garbis Kortian: *Subjectivity and Civil Society"*. in Pelczynski.op. Cit. P. 217.

٣٢) هيجل: أصول فلسفة الحق، ص ٦٤٣-٦٤٤.

٣٣) المرجع السابق: ص ٤٤٩.

تطور الأديان عند هيجل

محمد عثمان الخشت(*)

توجد نظريات متعددة تحاول تفسير حركة ارتقاء الوعي الديني عند الإنسان،وتسعى لاكتشاف المنطق الذي يحرك سير الأديان عبر التاريخ، ويمكن تصنيفها في طائفتين من النظريات :

الطائفة الأولي: النظريات التطورية:

تذهب النظريات التطورية إلى أن شأن الإنسان مع الدين كشأنه مع مظاهر الحضارة الأخرى من فن وعلم وفلسفة. فإذا كانت حركه الحضارة الإنسانية عامة هى حركة تطور وارتقاء، فإن الدين بوصفه نشاطا إنسانيا قد مر بمختلف مراحل التطور والارتقاء من أدنى الى أعلى .... بدءا من النظرة التعددية إلى الآلية، مرورا بالنظر إليها نظرة هراركية أو هرمية، حتى وصلت الإنسانية إلى الوحدانية، ومع اتفاق النظريات التطورية حول هذا المعنى العام لحركة الدين، فإنها تعود لتختلف فى تحديد طبيعة كل مرحلة من مراحل التطور، ولاسيما المرحلة الأولى، مرحلة النشأة. حيث نجد عده تفسيرات، لعل من أهمها:

التفسير المثالي المطلق : الذي يعتبر تطور الأديان هو شكل من أشكال تطور الروح المطلق،الذي بدأ منغمسا في الطبيعة ،وهو ما ظهر في أديان السحر ،ثم تحرر منها شيئا فشيئا،عبر مراحل مختلفة،حتى وصل إلى الدين المطلق الذي تحرر فيه الروح تحررا كاملا.وهذه هي نظرية هيجل.

التفسير الطبيعى الذى يحدد النشأة الأولى للدين فى صورة عبادة مظاهر الطبيعة[1].

التفسير الحيوى الذى يزعم أن أقدم دين فى تاريخ الإنسان هو الاعتقاد فى الأرواح الفردية وعبادتها[2].

(*) كلية الآداب-جامعة القاهرة - قسم الفلسفة

التفسير "الما- قبل الحيوى" الذى يرى أن الإنسان البدائي لم يكن يستطيع التمييز بين روح وروح، حيث لم يكن يعبد إلا روحا كلية واحدة سارية فى الوجود كله[٣].

التفسير الاجتماعى بأشكاله المختلفة عند سان سيمون، وكونت، وفيبر، ودوركايم[٤].

الطائفة الثانية: النظريات الاعتقادية:

هي تلك الطائفة من النظريات التي تأخذ بوجهة نظر الكتب المقدسة في تفسير نشأة الاعتقاد الديني. وهي تؤكد أن البشرية ما بدأت، أول بدأت بالتوحيد، الذى تكشف لنا إما بالتأمل النظرى أو بوحى إلهي، والذي لم يكن الشرك إلا مظهرا من مظاهر فساده. حيث حاد الإنسان عن التوحيد وسقط في الشرك والتعدد والوثنية.

وهناك من الفلاسفة و العلماء الذين أخذوا بهذه الوجهة من النظر،ليس لأن الكتب المقدسة قالت بها،ولكن بناء على منهج علمى وضعى أو تحليل فلسفى عقلى.

التفسير المثالي المطلق لتطور الأديان:

تعد النظرية الهيجلية هي أكثر هذه النظريات شيوعا – في نطاق فلسفة الدين- رغم ما بها من ثغرات، ولعلها أول نظرية –من الناحية التاريخية- تسعى لتفسير تطور الأديان كلها في تاريخ فلسفة الدين.ولذلك سنقدم لها تحليلا نقديا فيما يلي : يفرق هيجل بين الدين المطلق و الأديان المحددة،والدين المطلق هو المسيحية ،أما الأديان المحددة فتشمل مجموعتين جزئيتين:أديان الطبيعة،وأديان الفردية الروحية. وتتضمن المجموعة الأولى منهما، وهى أديان الطبيعة،على ثلاث مجموعات فرعية: **أولها** : ديانة السحر.

وثانيها : أديان الجوهر، وهى الديانة الصينية والهندوسية والبوذية واللامية.

وثالثها : أديان التحول، وهى التى يتم فيها الانتقال من أديان الطبيعة إلى أديان الفردية الروحية، فهى محطة انتقالية وسطى بين مرحلتين رئيسيتين داخل الأديان ا لمحددة، وأديان التحول تضم الديانة الفارسية، والديانة السورية، والديانة المصرية.

أما المجموعة الثانية من الأديان المحددة، فهى أديان الفردية الروحية التى يرتفع فيها الروحى فوق الطبيعى، وتشمل: اليهودية، والإغريقية، والرومانية.

أولا : أديان الطبيعة (الدين المباشر):

أديان الطبيعة هي التي لا يعرف الوعي الإنساني فيها الروح الإلهي إلا ممتزجا بالطبيعة، وغير متصف بالحرية. فالروح اللانهائي غارق فى الطبيعة النهائية على نحو مباشر، أي هناك وحدة مباشرة بين الكلى والجزئي لكن على نحو فج. ومن ثم فهي أديان الحس المباشر، والروح الإلهي فيها غير متحررة؛ لأنها لم تتمكن بعد من السيطرة على الطبيعة والتعالى عليها، وإنما لا تزال كامنة فيها ومختلطة بها.. يقول هيجل: "المرحلة الأولى بالنسبة لنا هى دين الطبيعة. وهو يعرف بوصفه وحدة الروحى والطبيعى، حيث الروح لا تزال فى وحدة مع الطبيعة، والروح ليست حرة بعد، فالموجود بهذه الطريقة لم يعد بعد واقعيا بوصفه روحا"[٤].

ولا بد من ملاحظة أمرين:

أولهما : أن هيجل يستخدم اصطلاح الدين الطبيعى استخداما خاصا مباينا للاستخدام الشائع فى الفلسفة الحديثة، ولا سيما القرن الثامن عشر؛ حيث كان الدين الطبيعى هو ذلك الدين القائم على العقل والتحرر من كافة المعتقدات الدينية المرتكزة إلى أساس غير عقلانى، ويرفض الأديان السماوية الموحى بها؟

فالعقل من وجهة نظر الدين الطبيعى فى القرن الثامن عشر قادر على معرفة الحقيقة وليس بحاجة إلى أنبياء أو كهنة، واذا كانت هناك مرجعية فهى فحسب مرجعية العقل الذى من حقه التعامل مع الطبيعة بوصفها براءة وفطرة وتحررا، ومن ثم ينبغى أن نفرق بين أديان الطبيعة عند هيجل التى هى أديان المرحلة البدائية فى تاريخ الإنسانية وفى بداية سلم التطور، وبين الدين الطبيعى عند فلاسفة القرن الثامن عشر باعتباره دين العقل والحرية والنقاء، أى قمة التطور والتفكير الدينى، وهيجل نفسه يشير إلى هذا الاختلاف فى المعنى بين استخدامه هو والاستخدام الشائع فى العصور الحديثة لاصطلاح " الدين الطبيعى"[٦].

وثاني الأمرين- أن هيجل متأثر بمفهوم كنط عن الحرية والطبيعة، حيث يرى كنط ان مجال الطبيعة هو مجال الضرورة التى تتعارض بدورها مع مجال الأخلاق الذى هو مجال الحرية. ولذا فإن هيجل اعتبر أن انغماس الروح فى الطبيعة جعلها غير محبوة بالحرية، لأن الطبيعة تقوم على الضرورة والحتمية.

١- ديانة السحر المباشر:

يعد هذا الدين أول صورة من صور الدين فى تاريخ تطور الروح، حيث إنه يمثل أول مرحلة من مراحل الدين الطبيعى[٧]، ومن ثم فهو عبارة عن صورة بدائية لعلاقة اللامتناهى بالمتناهى، حيث لا تكاد تتصور ديانة السحر أى انفصال بين الاثنين، فهما فى حالة اختلاط تام، بل لا يكاد يوجد أى نوع من الوعى باللانهائى أو الكلي في هذا الدين، فكل ما هو موجود جزئى، ولا وجود للروح الخالص الكلى، والموجودات الجزئية موجودة على نحو منفصل لا يربط بينها خبط كل جامع. حتى شعور الإنسان بنفسه وتميزه عن سائر الكائنات لا يكون نتيجة شعوره بكونه موجودا عاقلا كليا، وإنما بوصفه موجودا جزئيا بكل ما فى هذه الجزئية من أنانية ورغبة وغريزة وهوى. ورغم هذا الشعور بالتمايز النسبى، فلا يزال الإنسان ينظر إلى نفسه باعتباره جزءا من الطبيعة. ولا يعرف الإنسان الروح الإلهي فى الديانة السحرية إلا باعتبارها قوة قادرة على التدخل فى مجرى الطبيعة وتحويلها لصالح رغباته وأهوائه، أى أنه لا يعرف الروح بوصفها كلية عاقلة ذات انفصال، وإنما هى قوة كامنة فى الطبيعة. والاتصال بالروح يكون فى ديانة السحر عن طريق الإرادة السحرية التى تتحقق عبر طقوس وشعائر غاية فى السطحية والفجاجة، وليس عن طريق الصلاة. ودين السحر لا يكاد يستحق اسم " الدين "، يقول هيجل: " أول مرحلة من دين الطبيعة هو دين السحر الذى ربما نعتبره غير جدير باسم الدين "[٨].

ولا يزال هذا الشكل البدائي للدين باقيا عند بعض القبائل الأفريقية والاسكيمو. كما أن الرؤية السحرية للعالم لا تزال تسيطر على بعض من اتباع عديد من الديانات التى كانت فى الأصل تحررا من الرؤية السحرية.

٢- أديان الجوهر:

أ) الديانة الصينية: لا تزال هذه الديانة ديانة سحرية، طبقا لمحاضرات ١٨٢٧ وإن كانت قد حققت تطورا لهذه الديانة(٩).

ورغم أن هذا التصنيف يفتقد البرهنة الحاسمة في محاضرات ١٨٢٤ م، فإن معالجة هيجل في محاضرات ١٨٢٧ م تقدمت إلى حد كبير وتجاوزت ما سبق أن قاله في حاضرات ١٨٢٤م، حيث تغلبت على تلك النقطة التي كان من الصعب فيها البرهنة على أننا فعلا مازلنا في مرحلة دين السحر. ويميز هيجل في البداية بين ثلاث حالات للديانة الصينية: الحالة الأولى: الدين الأقدم، دين السماء، وهو دين الدولة للإمبراطورية الصينية. الحالة الثانية : دين الداو أو الطاو(أي العقل), الحالة الثالثة : البوذية الصينية التي نشأت في القرن الأول للميلاد(١٠).

وسنتحدث الآن عن الدين الأول والثاني، على أن نتناول لاحقا الدين الثالث.

وفيما يتعلق بالدين الأول، وهو الدين الأقدم لسلالة تشو الحاكمة، فإن هيجل قد اعتمد على تلك الدراسة الدقيقة للجزويت المسماة" ذكريات متعلقة بالصين " ١٧٧٦- ١٨١٤ م، بالإضافة إلى المجلد السادس من التاريخ الكلي للرحلات ١٧٥٠ م، وتعرف هيجل من خلال هاتين الدراستين على أن العبادة في هذا الدين ليست عبادة الإمبراطور، فما هو إلا رمز ديني سام للسماء التي تمثل قوى الطبيعة، بالإضافة إلى كونه مثلا للأخلاقية الراقية(١١). والسماء تدل على الكلية المجردة وغير المحددة تماما. ونظرا لما في السماء من تجريد، فإن الإمبراطور هو الرمز المشخص المهيمن على الأرض بكل ما فيها من قوى طبيعية وأرواح، وهو وحده المرتبط بالسماء الفارغة، وكل شيء متعين مستمد من الإمبراطور وخاضع لسيطرته المباشرة(١٢)، ولهذا السبب فإن هيجل يرى أنها لا تزال ديانة سحرية. ولقد عاد هيجل إلى البيئة الطقسية التي تأسست فيها السلالة الحاكمة الجديدة، بما فيها دور الشن الذى وجه له انتباها خاصا في محاضرات ١٨٢٤ م.

ويطلق هيجل على دين الصين القديم: دين الطبيعة، فقوامه تكريم السماء بوصفها قوة عليا، سامية، والخوف منها، وإجلال الأرواح الكائنة فى جميع أنحائها. ولما كان الإمبراطور هو القمة فى هذا الدين، وهو وحده الذى يملك الاتصال مع قوى الطبيعة، وهو المجسد للسلطة والرئيس الأعلى للدولة ولدينها، فإنه هو الوحيد الذي يقدم القرابين فى الأعياد، ويقوم بتقديم الشكر للسماء على وفرة الحصاد، والتضرع إليها التماسا للبركة عند بذر البذور. ويعتقد الصينيون- وفق هيجل- أن السلوك الطيب يرضى السماء، ويجلب البركة، أما السلوك الآثم، فإنه يغضب السماء التى تعاقب مقترفيه بأن تلبسهم لباس الحاجة والفقر.

وإذا كانت العلاقة العامة للإمبراطورية مع السماء متوقفة ومحصورة فى الإمبراطور، فإن هناك مجالا لعلاقة خاصة، إذ يوجد روح حارس لكل مقاطعة، وكل مدينة، وكل جبل، وكل نهر، وتخضع كل تلك الأرواح لإمرة الإمبراطور(١٣).

والأخلاق التى يقوم عليها دين الطبيعة الصينى هى التى تبلورت مع كونفوشيوس الذى قام بتقديم وتطوير مذهب أخلاقى اعتمادا على عناصر أخلاقية موجودة فى التاريخ الصينى. وكونفوشيوس معلم أخلاقى وليس فيلسوفا من وجهة نظر هيجل(١٤). ويطلق هيجل على هذه الأخلاق: أخلاق الدولة، وهى ذات طابع أبوى بطريركى، فهناك الواجبات تجاه الإمبراطور، وواجبات الأبناء نحو الآباء، وواجبات الآباء نحو أبنائهم، وواجبات الأشقاء والشقيقات تجاه بعضهم البعض.

ويعتقد هيجل أن فى أخلاقهم نواحى عديدة ممتازة. بيد أنه سرعان ما يوجه لهم انتقادا عنيفا، إذ أنه يرى أن الواجبات الأخلاقية عندهم، ذات طابع صورى شكلى، وهى غير نابعة من شعور حر، داخلى، ولا ترتكز إلى حرية ذاتية، فالجميع بما فيهم العلماء خاضعون للمراقبة ولأوامر ا لإمبراطور.

ولا يقوم هيجل بتوجيه هذا الانتقاد على أساس أنه معبر عن جانب واحد من جوانب تكوين الشعب الصينى، بل أنه يعتبره سمة السمات فى شخصيته.. يقول: " السمة التى يتميز بها هى أنه كان بعيدا عن كل ما يتعلق بالروح، أى عن الأخلاقيات الحرة، الذاتية منها أو الموضوعية، وعن الوجدان وعن الجانب الباطنى للدين..."(١٥).

ويفرع على هذا الحكم العام حكما آخر هو: مبلغ ضآلة الاحترام الذى يكنونه لأنفسهم كأفراد وكبشر بصفة عامة[١٦]، وافتقادهم للشعور بالكرامة[١٧]، لكنه يناقض هذا الحكم فى موضع آخر عندما يقول: " يمكن أن يقال عن الصينيين أنهم حساسون ضد الإهانة إلى أقصى درجة "[١٨]، ويدلل هيجل على هذا القول الأخير بأن الشخص منهم قد يلجأ إلى قتل نفسه لكى يدمر خصمه دفاعا عن كرامته!

أما الديانة الأخرى،؟هى اللاو (العقل أو الطريق)، فيعتمد هيجل فى عرضها على ذكريات الجزويت، وذكريات وآراء قابيل راموزا عن لاوتسى[١٩]. ويسمى أتباع هذه الديانة بـ " الطاو- سيين "، وهم ليسوا مثقفين أو موظفين، كما أنهم ليسوا مشاركين فى دين الدولة، وغير منتسبين إلى الدين البوذى. والذى طور هذا الدين، هو لاو- تسى المولود آخر القرن السابع قبل الميلاد، وهو أقدم من كونفوشيوس، ولكنه عاصره فى جزء من حياته. ويذكر هيجل أنه ليس بمؤسس للمذهب، وإنما مطوره[٢٠]. وتحتل أعمال لاوتسى مكانا مرموقا عند الصينيين، وإن كانت لا تحظى بالمرجعية التى تحظى بها أعمال كونفوشيوس.

ويحتوى كتاب لاوتسى الرئيسى على جزعين، هما: الطاو- كينج، والطى- كينج. ويشار إليه عادة باسم " طاو- طى- كينج " ،أى كتاب القول والفضيلة. والطاو هو العقل الأصلى الذى خلق العالم والذى يسوسه مثلما يسوس الروح الجسد، ومعناه أيضا: الطريق، المنهج، الجوهر، المبدأ... وإذا ما تم تكثيف كل هذه المعانى فإنها تلتقى فى معنى رمزى ما ورائى يشير إلى الطريق بوجه عام، الاتجاه، مجرى الأشياء وأساس وجود كل شيء[٢١]. ويجب أن يكون الإنسان بدون هوى حتى يمكن أن يتأمله فى بهائه ؛ فالأهواء تجعل الإنسان لا يراه إلا فى نقصه، أى لا يراه إلا محدودا. أما الطاو- سيين، فيعنى أنصار العقل، وهم يكرسون حياتهم لدراسة العقل، ويؤكدون أن الذى يعرف العقل فى جوهره يملك العلم الكلى، الوسيلة الكلية للخلاص، الفضيلة الكاملة، ومن ثم فإنه يكتسب قوة تفوق الطبيعة، ويكون قادرا على الصعود إلى السماء،وهو يطير عبر الأجواء، ولا يموت أبدا[٢٢].

ويشير هيجل إلي مقطع شهير في كتاب لاوتسى يثير كثيرا من التساؤلات، ولاسيما من قبل المبشرين المسيحيين، يتحدث فيه لاوتسى عن أن العقل خلق الواحد، والواحد خلق الاثنين، والاثنان خلقا الثلاثة، ولكن الثلاثة خلقت العالم بأسره. ولقد اعتبر هذا المقطع محتويا على مفهوم قريب من مفهوم التثليث المسيحى(٢٣).

ويشير إلى هذا المعنى أيضا مقطع آخر ذكره راموزا يقول فيه لاوتسى:" ان ذلك الذى تتدبرونه ولا ترونه يسمى I، وإن ذلك الذى تسمعونه ولا تفهمونه يسمى CHI ،وذلك الذى تبحث يدكم عنه ولا تستطيع إمساكه يسمى WEI ". أو حسب النص اللاتيني: " إنك تنظره ولا تراه، وباسمه يدعى I،وأن تصيخ السمع ولا تسمعه وباسمه يدعى CHI ،وإنك تسعى وراءه بيدك ولا تبلغه، فاسمه WEI ". ونقرأ بعد قليل- فيما يقول هيجل-: "هذه الأمور الثلاثة لا يمكننا اكتناهها، فهى متحدة ولا تشكل إلا شيئا واحدا، وما هو أرفع منها ليس بأفضل منها، وهو أدنى منها ليس دونها (ليس أشد غموضا)، إنها سلسلة متصلة الحلقات، سلسلة لا نستطيع أن نسميها، وأساسها فى اللاوجود ". وغالبا ما تدور المسألة حول هذه الأمور الثلاثة: " إنه الشكل بلا شكل، الصورة بلا صورة، هو الشكل المطلق، الصورة المطلقة، الوجود الذى لا يوصف، وحين نمضى إلى ما يتجاوز ذلك لا نتعرف إلى أى مبدأ فلا شيء فى العلى "، أو" إنك تسير أمامه فلا ترى رأسه، وتجرى وراءه فلا ترى ظهره " ،وإن ذلك الذى يدرك الشرط الأول القديم للعقل والذى يمكنه أن يعرف ما هو موجود حاليا يمكن القول فيه أنه يملك سلسلة العقل(٢٤). **ويوضح هيجل فيها أنه ذكر التثليث لأن بعض المبشرين أرادوا أن يروا فيها أصلا لأشكال أخرى من هذا النوع .**

ولما كان العدم هو الوجود الأعلى فى الديانة الطاوية، كما إنه كذلك فى ديانة فو، المنتشرتين فى الصين بالإضافة إلى ديانة الدولة التى تنظر إلى الإمبراطور بوصفه الرئيس على للدولة والدين معا، فإن هذا ترتب عليه أن الأفراد أصبح لديهم عن أنفسهم أسوأ مشاعر الذاتية. ومن هنا يرى هيجل أن: " الديانة الصينية لا يمكن أن تكون هى ما نطلق عليه نحن اسم الدين، لأن الدين عندنا هو العمق الداخلى للروح فى ذاتها بأن تتصور الروح نفسها فى ذاتها، أى فى أعمق أعماق جوهرها. وينسحب

الإنسان فى هذه المجالات،إذن، من علاقتـه بالدولـة أيضـا، ويلجـأ إلـى عمقـه الداخلـى ويكون فى هذه الحالة قادرا على انتزاع نفسه من سيطرة الحكومة الدنيوية. لكن الدين فى الصين لا يرتفع إلـى هذه الدرجـة لأن الإيمـان الحقيقـى لا يكـون ممكنـا إلا حينمـا يكون (وجود) الأفراد فى ذاتهم أنفسهم ولذاتهم. (أعنى حين يكـون فـى استطاعتهم أن يوجدوا لأنفسهم) مستقلين عن كل سلطة قهرية خارجيـة. وليـس للفـرد فـى الصيـن أى جانب من جوانب هذا الاستقلال، ولهذا فهو فى الدين لا استقلال له "(٢٥).

(ب) الديانة الهندوسية:

يؤكد هيجل على أن السمة الأساسية للهندوسية داخلة ضمن تصورات الشرق الكلية. ففى الحدس الشرقي بشكل عام، و الهندوسي بشكل خاص، يوجد عدد كبير مـن المذاهب الفلسفية والدينية، المؤمنة والملحدة، كلـها مشتركة فـى قـاعدة واحـدة بسيطة جدا ؛ حيث يمكن أن نميز فى الديانة الهندوسية المسترسلة فى الخيال- شيئا أخيرا هـو البراهمـا، الـذات العليـا، العلـة الأولـى، روح الكـون العليـا وجوهره، إن البراهمـا هـو الأساس وهو الوحدة العليا، ومن هذا الأساس ينبثق العالم بأسره، ومع ذلك فإنـه يمكـث فى الألوهة، فى الوحـدة مـع الألوهـة. إن كـل شـيء صـادر عنـه، وناشـئ منـه. وهذه المنتجات هى الآلهة والأبطال والقوى الكليـة والتكوينـات والظواهر مـن جهـة، وهـى الحيوانات والنباتات والطبيعة غير العضوية مـن جهـة ثانيـة. أمـا موقـع الإنسـان فـهو الوسط بينها. وليس من الصواب- فى نظر هيجل- اعتبـار هذا المعتقد الهندوسـى هـو النظرية المسيحية فى الخلـق أو شئ قريـب منـه، لأن الكون فـى نظـر المسـيحية هـو العالم الحالى، وهذا العالم عادى، لكنه فى نظـر الهندوسـية إلـهى مثـل البراهمـا نفسـه. ولذا فإن الهندوسى يؤله بفضل خياله الخصب كل الحاضر لدرجة الإبهام.

لكن من جهة أخرى فإن الهندوسية تتصور المطلق على أنه الكلى اللامتمايز واللامتعين بالمرة، ويفتقر هذا الغلو فى التجريـد إلـى مضمـون خـاص، ولا تقابلـه أيـة شخصية عينية، ومن ثم لا يصلح لأن يصـاغ ويقولب من قبل الإدراك ؛ فالبراهما ذلـك الإله الأسمى المحايد يفلت من الإدراك الحسي، ولا يمكن التفكير فيه(٢٦).

وثمة تعيينات أساسية للبراهما (المحايد)، هى التريمورتى، أى الثالوث الإلهي،

أوليا البراهما (المذكر)، ثم الفيشنو وبالأخص فى صورة كريشنا، ثم شيفا أو مَيذيفا، أما الضلع الأول من الثالوث، وهو براهما (المذكر)، فإنه صاحب النشاط المنتج والمنجب، فاطر العالم، كبير الآلهة، الخ. وهو يتميز عن البراهما (المحايد) الكائن الأعلى، أما هو أى براهما المذكر - فهو أول مواليده، لكنه من جهة أخرى يتداخل من جديد مع هذه الألوهية المجردة[٢٧]. وإله تريمورتى الثانى هو فشنو أو كريشنا، الذى يحفظ ويصون، والذى يتجسد فى أشكال كثيرة لا حصر لها[٢٨]. والثالث، هو شيفا الإله الذى يدمر[٢٩]. والتجليات المقابلة لهذه الآلهة الثلاثة لا تقع تحت حصر، وإذا نظر إلى عمومية مدلولاتها فإن نشاطاتها لا متناهية العدد، وبعضها يتعلق بالظواهر الطبيعية، وعلى الأخص العنصرية، وعلى سبيل المثال فإن فشنو يختص بكل ما له صلة بالنار. أما البعض الآخر فعبارة عن أنشطة روحية، علما بأن كلا النوعين من الأنشطة يتداخل ويتراكب بصورة بالغة التنوع.

وفى الواقع أن الإله الثالث فى الثالوث الهندوسى، ليس هو الكلية العينية التى تجمع بين الإلهين الأول والثانى فى المسيحية حسب منظور هيجل، بل هو فقط متمم للإلهين الآخرين، وبدلا من أن يرتد إلى ذاته، لا يتعدى كونه تحولا، تغيرا، تدميرا.

ولهذا يذهب هيجل إلى أنه لا مناص من الامتناع عن طلب الحقيقة العليا فى مثل هذه العقيدة التى ما هى إلا تعبير عن خطوات العقل الأولى، وإذا كان فى هذه العقيدة نوع من التلميح إلى التثليث المسيحى، فليس من الجائز اعتمادا على التشابه الرقمى اعتبار هذا التثليث الأصل الأول الذى صدر عنه التثليث المسيحى، لأن الإله الثالث فى الثالوث الهندوسى ليس وحدة مركبة من الإلهين الأولين، كما أنه لا يمثل عودة الجزئي إلى الكلى في لحظة ثالثة هى لحظة الفردية. فضلا عن أن الآلهة الثلاثة ليست متضمنة فى الجوهر وغير مؤثرة فى طبيعته الداخلية، بل هى مجرد ثلاثة تجليات خارجية للجوهر الواحد، ومن ثم فهى لا تمثل وحدة عينية مثل الفكرة الشاملة ومثل وحدة الأقانيم الثلاثة فى المسيحية. وانما هى تجليات متباينة[٣٠].

والأسلوب الذى يلجأ إليه الهندوسى للقضاء على الهوة القائمة بين المتناهي واللامتناهى، هى الجهاد من أجل التماهي مع هذا الجوهر، وغاية الهندوسى هى

الصعود بلا توقف نحو ذلك التجريد الأقصى، وقبل أن يفلح الإنسان فى بلوغ درجته القصوى يكون كل شيء قد تبخر وتلاشى: المضمون العيني ووعيه بذاته على حد سواء. لهذا لا يعرف الهندوسى من تصالح أو تمام مع البراهما، بمعنى أن الروح الإنساني لا يعي هذه الوحدة، وإنما تتحقق الوحدة بالنسبة إليه متى زال كل شيء: وعيه ومضمون العالم ومضمون شخصيته على حد سواء. ويعتبر هذا الفناء- الذي يصل إلى حد غيبوبة الوعي التامة- أسمى حالات الغبطة التى بفضلها يغدو الإنسان قادرا على الوصول إلى الله الأسمى وعلى صيرورته هو نفسه برهمانا.

إن غاية الهندوسى هى التوحد مع الواحد، الارتفاع إلى الوجود كفكر. ويكون الوجود كفكر مباشر لدى طبقة البراهمة باعتبارها أسمى طبقة، وهم يكتسبون ميزة الاتصال بما هو إلهي بفضل مولدهم، وهم أيضا موضع تكريم من الآخرين كبراهمة.

وتوجد طريقة أخرى يسلكها أولئك الذين ينتسبون إلى الطبقات الأخرى لكي يعودوا إلى ذواتهم، تتمثل هذه الطريقة فى إماتة الذات والتخلص من الحياة الخارجية ومن كل حيوية. كما أن هناك من يمكثون مثلا عشر سنوات واقفين فوق قاعدة، ثم يبقون جالسين لأمد مماثل! ويعتني أصدقاؤهم بمأكلهم ومشربهم. وبفضل هذا السلوك الذى يسمى باليوجا يجعل الهندوسى من نفسه فكرا خالصا لا يفكر فى أي شيء. وهذا الفكر هو البراهما ذاته الذي يعتبر الوجود فيه هدفا أعلى للهندوسى. أما الإنسان المستغرق فى الرغبات والحسيات بشكل عام فإنه لا يبلغ هذه المرتبة، ويكون بعد الموت فى حالة جديدة وفق عقيدة التناسخ، فيبقى فى الزمان، فى الوجود التابع، من خلال حالة حيوانية(٣١).

وهكذا نلاحظ أن الهندوسية- كما يفهمها هيجل- هى دين الوحدة المجردة، دين الجوهر الواحد، وهذا الجوهر مجرد، وغير متعين، وبغير تمييز داخلى؛ ومن ثم فهو لاشكل له، وكل تعيين إنما يتمثل خارجه. ولذا فإنه ليس روحا، لأن الروح كلى متعين، بل إنه هو الذى يعين ذاته بذاته، حيث يخرج من داخله الجزئي بوصفه مبدأ التعين، ثم يعود فيمتص هذا الجزئى- الذى أصبح آخر- فى داخله، حيث يصير هذا

الآخر مضمون الكلى بعد أن استرد وحدتـه، وتصـالح فيـه الجـانب الكلـى مـع الجـانب الجزئي فى شكل جديد هو الفردى.

(ج) الديانة البوذية واللامية:

تعتبر البوذية واللامية آخر مرحلة من مراحـل أديـان الجوهـر. ولقـد اضطـرب موقعها فى نسق هيجل الدينى اضطرابا ملحوظـا، حيـث جعلـها تـارة قبـل الهندوسـية، وذلـك فـى محـاضرات ١٨٢٤ م، و١٨٢٧ م، بينمـا يضعـها بعـد الهندوسـية فـى محـاضرات ١٨٣١ م. ولاشك أن الوضـع الأخـير هـو الصـواب إذا أردنـا الدقـة التاريخية حسب البحوث الأكثر حداثة، لأن البوذية جاءت كرد فعـل علـى الهندوسـية، أى إنـها لاحقـة عليـها، ذلـك لأن " سـيد هارتـا" (٥٦٣- ٤٨٣ ق. م) مؤسـس البوذيـة، الذى يطلق عليه اسم " بوذا "- أى الرجل المستنير أو الملهم أو اليقظ أو البصـير- قـد ارتد عن الديانة الهندوسية بسبب فوارقها القبلية المقدسة وطقوسـها المعقـدة فـى عبـادة الآلهة والتضحية لها، وسعى إلى التحـرر مـن الألـم، بواسـطة الكمـال الأخلاقـى الـذى يمكن بلوغه بالانسحاب من الحياة (الانعتـاق الجميـل)، والانغمـاس فـى النيرفانـا. وقـد أنكر بوذا وجود الله الخالق، وأنكر أيضـا ديانـة الفيدا، ولكنـه قبـل تعاليمـها عـن دورة الميلاد والممات (السانسارا)، وعن الجزاء (الكرما) التى تشير إلى أن تناسـخ الأرواح لا يتوقف على القبيلة التى ينتمـى إليـها إنسـان مـا، ولا علـى التضحيـات التـى قدمـها، وإنما يتوقف على حسنات الإنسان وسيئاته فقط.

إذن فخلاصة الأبحاث الحديثة حول البوذيـة تكشـف عـن أن الوضـع التـاريخى لها هو بعد الهندوسية وليس قبلها. وهذا ما تبينه هيجل فـى محـاضرات ١٨٣١ م، وإن كان لم يتبينه فى محاضرات ١٨٢٤ و ١٨٢٧ م.

ونظرا لأن بـوذا وضـع ديانـة بـلا إلـه، فقد نظـر إلـى الجوهـر بوصفـه عدمـا. فالأصل فى الوجود هو العدم، والنهايـة كذلـك هـى العـدم. ولـهذا فـإن المبدأ الأساسـى للوجود فى حالة سكون أبدى بلا نشاط أو إرادة، ولا يمكن أن يتغير فى ذاته. والأشـياء الموجودة فى العالم ما هى إلا صور فى حالة تغير، وعنـد تحليلـها فإنـها تفقد كيفيتـها، حيث إن كل الأشياء واحدة فى جوهرها الذى هو العدم[٣٢].

ولقد جاءت طريقة الخلاص فى هذه الديانة تبعا لتصورها للجوهر. فلما كان الجوهر هو العدم، فإن الخلاص يكون عن طريق التوحد مع العدم والانعتاق من الوجود- من الحياة بكل مظاهرها [٣٣] .فالسعادة هى فى الاتحاد مع العدم، والتحرر التام من الوجود، ويقترب الإنسان من السعادة القصوى بمقدار تحرره من مظاهر الوجود، بل إن الإنسان يمكنه أن يتحرر من الشيخوخة والموت والمرض عن طريق التأمل والعودة إلى الباطن والوصول إلى حالة النيرفانا، وبوصول الإنسان إلى حالة النيرفانا يكون قد نجح فى عملية التوحد والتحرر من عملية التناسخ[٣٤]. ومن هنا يطلق على هذه الديانة وصف " الديانة المستغرقة فى ذاتها .

ويشير هيجل إلى أن بوذا يعبد فى الهند بنفس هذا الاسم " بوذا "، وفى الصين تحت اسم " فو Foo". وفى سيلان تحت اسم " جواتاما ". لكن البوذية تأخذ بين التبت والمغول فى وسط أسيا وسيبريا- شكل اللامية، حيث معبودهم يدعى "اللاما". ويفوق عدد أتباع البوذية عدد المسلمين، كما أن عدد المسلمين يفوق عدد المسيحيين[٣٥].

ويوجد ثلاثة من اللاما، أكثرهم شهرة هو "الدلاى لاما" الموجود فى لهاسا بالتبت، وثانيهم هو "التشو- لاما" الموجود فى تشو- لامبو، ويدعى أيضا بانتشن رينبوتشى، أما الثالث فهو الموجود بجنوب سيبيريا[٣٦]. وتعتبر اللامية متطورة عن البوذية، والجانب المشترك بينهما هو وجود علاقة بإنسان ما بوصفه حاملا للوحدة الجوهرية للمطلق، لكن البوذية الأصلية- عند هيجل- تدرك هذه العلاقة على أنها علاقة بإنسان ميت، بينما في اللامية هي علاقة بإنسان حي هو اللاما. لكن هذا لا يعنى الارتباط بما هو جزئي في الإنسان، وإنما الارتباط بما هو كلى فيه، بما هو ماهوى فيه ومعبر عن الوحدة الجوهرية للروح، ومن ثم فإن هذا البوذا أو اللاما يمثل نبع العطاء الروحي، لكن لا يعنى هذا أنه سيد للطبيعة بحيث يمكنه القيام بالسحر والمعجزات، وإنما يعنى فقط أنه متميز عن الطبيعة بكل ما فيها من جزئيات. ومن هنا نفهم كيف أن البوذية، واللامية بوصفها صورة معدلة منها، قضت على الديانة " الشامانية " في منغوليا القائمة على السحر والمعجزات والشعوذة[٣٧].

ولقد انتشرت البوذية في الصين، والهند، وسيلان، وأنام، وبورما. وأخذت شكل اللامية- كما سبقت الإشارة- عند المغول. لكن هيجل لا يشير إلى تحول الكثيرين من المغول إلى الإسلام بعد غزوهم للعالم الإسلامي، وكيف أنه في الوقت الذى انهزم فيه المسلمون أمامهم، انتصر الإسلام عليهم[٣٨]. وينبغي ملاحظة أن هيجل رغم وعيه بالفروق والتمييزات الدقيقة داخل الهندوسية،فإنه لم يكن على مستوى الوعى نفسه بالبوذية وفرقها المختلفة، ولم يعرف التيار الإنساني الأصلي داخلها، وهو المعروف بالهينايانا، والذى ينظر إلى البوذا على أنه حكيم لا إله. كما أن معرفة هيجل بالتيار المؤله لبوذا، وهو تيار متأخر، كانت ناقصة إلى حد بعيد. فللبوذية تاريخ طويل، تبدلت فيه عقائدها على مر الزمان، وتنوعت مدارسها تنوعا كبيرا[٣٩].

٣- أديان التحول من الدين الطبيعي إلى الدين الروحى:

باستعراض الديانة الصينية، والهندوسية، والبوذية واللامية، نكون قد انتهينا من ثاني مرحلة فى تطور الأديان وفق المنظور الهيجلى، وهى تلك المرحلة التى يدعوها هيجل بأديان الجوهر. لكن ليس معنى ذلك أننا قد غادرنا بعد أديان الطبيعة، فنحن لا نزال فيها، لأن أديان الجوهر تمثل فقط الشق الثاني من أديان الطبيعة. لكن الفكرة ستأخذ في التطور وتعمل جاهدة على الخروج من هذه المرحلة إلى مرحلة أديان الفردية الروحية. بيد أنها لا تصل إلى هذه المرحلة مباشرة، وإنما عبر محطة وسطى انتقالية تظهر فيها أديان جديدة تتجلى فيها بعض عناصر الروح بشكل جزئي. وهذه الأديان التي يدعوها هيجل " أديان التحول " تشمل الديانة الزرادشتية، والسورية، والمصرية.

ولا تمثل أديان التحول مرحلة مستقلة تماما عن مرحلة أديان الجوهر ،بل هى تابعة لها، إذ ينتمى الاثنان إلى مرحلة أكبر تضمهما معا (بالإضافة إلى ديانة السحر المباشر) هي مرحلة أديان الطبيعة، لكن تتميز أديان التحول بأن الفكرة فيها تحاول الانعتاق من الطبيعة، لكنها لا تنجح فى ذلك نجاحا تاما؟ حيث يظل مفهوم الجوهر له حضور قوى بجانب ظهور عناصر جديدة روحية فى تصور الإله، ولا تكفى تلك

العناصر الروحية الآخذة فى الظهور للحكم بأن الإله أصبح في الوعي الإنساني روحا حقيقيا متعينا، وإنما هو في مرحلة وسط بين الجوهرية والروحية(٤٠).

(١) الديانة الزرادشتية:

تظهر مرحلة البين بين هذه أولا فى ديانة زرادشت (٦٦٠- ٥٨٣ ق. م)، ورغم أنها سابقة على البوذية، إلا أن هيجل لا يعبأ بهذا، فالمهم عنده هو تركيب منطقه على تاريخ الأديان، بصرف النظر عن الموضوعية التاريخية.

وتؤمن الزرادشتية بنوع من ثنائية الإلهى: الأول باسم أهورامزدا، وهو الإله المضىء والظاهر فى ذاته، ونقيضه هو أهريمان، أى الظلام، وهو نجس فى ذاته.

ومع أن الإلهى مع الزرادشتية أصبح أكثر تحديدا وتشخيصا عن الإلهى فى الديانات التى ذكرها هيجل من قبل، فإن هذا التشخيص سطحى للغاية من وجهة النظر الهيجلية، فأهورامزدا ليس ذاتا حرة متحررة عن الحس نظير إله اليهود، كما أنه ليس ذاتا روحية وشخصية نظير إله النصارى الذى يُمثل كروح واع لذاته ولشخصيته الواقعية، بل يبقى من حيث هو نور غير قابل للانفصال عن الموضوعات الحسية رغم توجيه الابتهالات إليه باسم الملك والقاضى والأكبر..الخ.

إن أهورامزدا إذن هو كلية جميع أشكال الوجود الخاصة التى يتحقق فيها الإلهى والنقى مع النور والأنوار، لكن هذه الكلية لا تزال غير قادرة على التجرد من الموضوعات التى هى غارقة فيها..، إنها كلية كامنة فى الخصوصى والفردى مثل كمون النوع فى الأجناس والأفراد. نعم إن أهورامزدا من حيث هو هذه الكلية، يحتل مكانة فوق الخصوصى، ويعد هو الأول والأرفع،.. لكنه لا يوجد إلا فى كل ما هو مضيء ونقى، مثلما لا يوجد أهريمان إلا في كل ما هو قاتم، ومظلم، وفان.

إن الواقع فى الديانة الزرادشتية- وذلك فى جانبه الخير- ممثل لوجود أهورامزدا. ذلك أن كل ما هو مصدر للنماء والحياة وكل ما يصون البقاء، متمركز فى النور والطهر والنقاء، وبالتالى فى أهورامزدا،، والحقيقة والحب والعدل، وكل كائن حى، والروح، والغبطة.. إلخ، كل ذلك يعتبره زرادشت مضيئا وإلهيا فى ذاته. دون

تمييز بين ظاهريات الطبيعة وظاهريات الروح، تماما مثلما أن النور والصلاح، الصفات الحسية والروحية، تتطابق و تتداخل فى أهورامزدا ذاته.

ومن ثم يذهب زرادشت إلى أن تجلى الخليقة يعبر عن جوهرية الروح والقوة وجميع أشكال الحركات الحيوية، وذلك بقدر ما تنزع إلى صون ما هو صالح، وإلى ازالة ما هو طالح وضار فى ذاته، على اعتبار أن ما هو واقعى وصالح لدى الناس والحيوانات والنبات ما هو إلا النور، وحسب درجة هذا الضياء وكميته يرتهن تفاوت تجلى أو سطوع ا لأشياء(٤١). لكن مملكة النور لا تستقل وحدها بالعالم عند زرادشت، وإنما تقف على النقيض منها مملكة الظلام، وعلى رأسها أهريمان. وينتمي إليها الشر الروحى والطبيعى، وبصفة عامة كل ما هو هدام وسلبى. غير أنه غير مسموح لأهريمان إله الشر أن يوسع نفوذه ويبسط سلطانه، حيث إن العالم فى مجموعه يسعى إلى تدمير مملكة الظلام وإزالتها نهائيا، وتأمين حضور أهورامزدا وسيطرته على كل مناحي الحياة (٤٢).

ووفق هذا التصور لطبيعة الإلهى، تأتى العبادة فى الزرادشتية، حيث ينبغى على الإنسان أن يكرس حياته كليا من أجل مملكة النور، فيعمل على تطهير جسمه وروحه، وإشاعة الخير حوله، وأن يتعبد بالقول والفكر لأهورامزدا وكل ما هو منبثق عنه، ومحاربة أهريمان وكل نشاط منبثق عنه.

أى أن المجوسي لا يوجه صلواته فقط إلى أهورامزدا، وإنما كذلك إلى جميع ما انبثق عنه تبعا لدرجته ومقامه من الطهارة والصلاح. فبعد الصلاة إلى أهورامزدا يصلى المجوسى إلى " الأمشسباندات "وهى الانبثاقات الأولى لأهورامزدا والأكثر سطوعا وتجليا، والتى تحيط بعرشه، وتساعده فى حكم العالم.

وتستهدف الصلاة التى توجه إلى تلك الأرواح السماوية- خواصها ومهامها بالتحديد، فإذا كانت من الكواكب، فإن الصلاة توجه إليها فى زمن ظهورها، وترتفع الابتهالات إلى الشمس نهارا، وتختلف طبيعة الابتهالات تبعا لحالة الشمس، من شروق إلى تعامد إلى غروب. ويصلى المجوسى فى فترة الضحى لأهورامزدا فى المقام الأول حتى يزيد من سطوعه وتجليه، وعندما يأتى المساء يصلى توسلا

لأهورامزدا من أجل أن تتم الشمس مسارها. وعندما جاء الإسلام نهى عن الصلاة فى تلك الأوقات درءا للتشبه بالمجوسى وحرصا على التفرد.

كما يوجه المجوس صلواتهم إلى الأرواح الطاهرة من السلف، أيا كان الوطن الذى تستوطنه، وخاصة إلى روح زرادشت، وزعماء المدن والطبقات الاجتماعية.. ويصلى المجوس كذلك إلى " مترا " إله العدل وقاضى الأموات، ومخصب الأرض والصحارى، والمدافع عن السلام ضد عوامل الحرب والصراع.

ويرفعون ابتهالاتهم أيضا إلى مظاهر الطبيعة من حيوانات وأشجار وجبال.. باسم أهورا مزدا، تقديرا لخدماتها للإنسانية. وتوصى " الزندافستا " بإلحاح على وجوب التمرس على فعل الخير وطهارة الفكر والقول والعمل، والاقتداء بأهورامزدا وكل الأرواح الطيبة، والسعى إلى تطهير الطبيعة، وإشاعة نور الحياة، من خلال الصدقات، وعيادة المرضى، وغرس النبات، وحفر الآبار...الخ(٤٣).

إذن فلقد أصبح الإله مع الزرادشتية- حسب هيجل- أكثر تحديدا فهو الخير،على العكس من " براهما " الذى كان بلا تحديد، وعلى عكس الجوهر عند البوذية الذى كان عدما. لكن لا يزال هذا الإله أحادى الجانب، لأن هناك إلها آخر يناقضه هو أهريمان إله الشر. ومع أن كلا منهما ذو بعد شخصي إلا أن مفهوم الشخصية لا يزال هنا- من وجهة نظر هيجل- مفهوما سطحيا، حيث إن نقيض أهورامزدا لم ينبع من داخله، وإنما هو خارج عنه، عكس الإله الكلى المتعين الذى يضع نقيضه من داخله، ثم يتوحد معه فى شكل جديد.

فالكلي فى الزرادشتية له آخر، وهذا عنصر روحي شخصي لا يزال غير كاف لأن هذا الآخر مستقل تماما عن الكلى. ومن هنا يعتبر هيجل إله الزرادشتية بين الجوهرية والروحية، وإن كان ما يزال قريبا أكثر من مرحلة الجوهر، لأن الثنائية الإلهية مفتقدة للوحدة التركيبية. وهذا هو مكمن القصور فى المبدأ الفارسى، إذ إنه لم يتعرف بشكل تام على وحدة التعارض(٤٤)؛ فالصراع يقع خارج الكلى وليس في داخله، والآخر ليس نابعا منه، بل هو مستقل عنه تمام **الاستقلال**.

(ب) الديانة السورية:

لم يذكر هيجل الديانة السورية إلا فى محاضرات ١٨٣١ م، فى حين أنه تجاهلها أو جهلها فى المخطوطة وفى كل من محاضرات ١٨٢٤ و ١٨٢٧ م(٤٥).

وتمثل الديانة السورية، بوصفها ديانة الألم عند هيجل، مرحلة أكثر تقدما بالقياس للديانة الزرادشتية، لأن الانقسام فيها يقع داخل الكلى ذاته، فالإله يتضمن سلبه، ولا يعد هذا السلب خارجا مستقلا عن الإله. وفى ذلك يتحقق أكثر عناصر الروح أهمية عند هيجل، وهو الانقسام والتمايز داخل الفكرة الإلهية. ويتضح هذا من خلال أهم عقيدتين في تلك الديانة، وهما عقيدتا العنقاء وأدونيس.

فالعنقاء طائر أسطوري يحترق ذاتيا ثم ينبعث مرة أخرى من رماده، أى أنه يتضمن سلبه، ومن ثم تشتمل الفكرة الإلهية فى داخلها على " الآخر "وعبر ذلك "الآخر" تعود مرة أخرى إلى ذاتها(٤٦). أما العقيدة الثانية فهى مبنية على أسطورة أدونيس الذى يموت، ويظل ميتا ثلاثة أيام، ثم يسترد حياته مرة ثانية.

وهنا يبرز مفهوم هام فى المنظور الهيجلى، وهو أن السلب (الموت) كامن فى الإله، وليس متخارجا عنه تماما مثلما كان الأمر مع الديانة الزرادشتية. الأمر الذى يشير إلى نشوء فكرة موت الإله، وهى فكرة عميقة ودليل على تقدم الروح عند هيجل! فبها يتحقق التطور الداخلي للفكرة الإلهية وفق المنظومة الهيجلية، وهى أن الإلهى يتضمن نفيه، والآخر جزء من الذات الإلهية، أو بلغة المنطق: الجزئى كامن فى الكلى، والشقاق بينهما هو شقاق داخلى. ويعتبر هيجل بروز هذا العنصر مؤشرا على ترقى الفكرة الإلهية من مرحلة الجوهر إلى مرحلة أكثر قربا من مفهوم روحانية الإله وشخصانيته!

وربما يكون من الجلى أن السبب فى أن هذه الديانة تكتسب أهمية خاصة عند هيجل، يرجع إلى أنها تشكل جانبا أساسيا فى تكون العقيدة المطلقة، لأنها تضع البذرة التاريخية لعقيدة موت الإله فى المسيحية، وهى الديانة المطلقة عند هيجل.

ج) الديانة المصرية:

مع الديانة المصرية يكون هيجل قد وصل إلى آخر محطة فى أديان التحول، والنقطة النهائية فى أديان الطبيعة، لأن أديان التحول تمثل الشق الثالث من أديان الطبيعة؛ حيث كانت ديانة السحر تمثل الشق الأول، بينما كانت أديان الجوهر تمثل الشق الثانى. وهى تمثل المحطة الأخيرة لأن الروح تجاهد فيها من أجل التدرر من ربقة الطبيعة، وتنزع نحو الوحدة العينية التى توضع فيها الطبيعة فقط بوصفها الأساس لتجلى الروح.

بيد أنها لا تستطيع التحرر الكامل، وإن كانت قد تمكنت من تحقيق تحرر جزئى حيث لم تعد الوحدة بين الطبيعة والروح هى تلك الوحدة الأولية المباشرة مثلما كان الحال بالنسبة للأديان الأقل تطورا، وإنما أصبح هناك مع الديانة المصرية عنصران متناقضان، يكدح أحدهما للتحرر من الآخر، أى أن الروح الغارق فى الطبيعة يكدح من أجل التحرر منها.

ومن ثم تعتبر الديانة المصرية، عند هيجل، ديانة انتقالية من مرحلة أديان الطبيعة إلى مرحلة أديان الفردية الروحية، وهى اليهودية، واليونانية، والرومانية. وإذا كان هيجل قد وضع الديانة اليهودية بعد الديانة المصرية فى محاضرات ١٨٢٧ م، وهذا وضع دقيق، ويتفق مع محاضرات ١٨٢٤ م، فإن الأمر عاد ليضطرب معه فى محاضرات ١٨٣١ م، حيث وضع الديانة المصرية بعد الديانة اليهودية!

الأكثرمن ذلك لفتا للنظر أن هيجل يضع الديانة المصرية- فى كل الأحوال- فى نقطة غير نقطة البداية، مع أن الديانة المصرية، رغم عمقها وتطورها الداخلى، هى أقدم الديانات نظرا لقدم الحضارة المصرية ذاتها.

بالإضافة إلى ذلك، إن هيجل رغم رصده لشيء من التنوع داخل الديانة المصرية، فإنه لا يشير إلى التقدم والتطور الحادث في تاريخ هذه الديانة ذاتها، فهي ليست ديانة واحدة، وإنما ديانات متعددة تتابعت على مر التاريخ القديم، ولقد بلغ تنوعها درجة التناقض الجذري بالتناظر مع التبدلات السياسية العميقة التي كانت

تحدث آنذاك، وأسرع شاهد يتوارد إلى الذهن فى هذا الصدد هو ذلك الصراع بين أخناتون وإلهه آتون من جهة وكهنة آمون من جهة أخرى.

لا شيء يهم هنا مع هيجل إلا إثبات فكرته المسبقة عن انتقال الروح من الشرق إلى الغرب! والديانة المصرية بثرائها وتعددها وقابليتها للتأويل ربما تكون أكثر الديانات التى تسمح لهيجل بتقديم تفسير لها يساعده على إثبات فكرته بصرف النظر عن التتابع التاريخي الواقعي.

فلم يعجز هيجل عن قراءة أفكاره القبلية فى تمثال أبى الهول، فهو الدليل عنده على صحة تلك الأفكار ؛ إذ إنه لغز مبهم يدل على محاولة الروح التحرر من الطبيعة، فنصفه حيوان وهو الجانب الطبيعى، ونصفه الآخر رأس بشرى وهو الجانب الروحى(٤٧). ويدل كذلك على محاولة الروح التحرر من الطبيعة عند هيجل أن الأرض عند المصريين منقسمة إلى قسمين: أحدهما مملكة الحياة، وثانيهما مملكة الموت، بل إن الآثار تدل على الفكرة ذاتها من وجهة نظر هيجل، فنصفها فوق الأرض والنصف الآخر تحت الأرض.

ونظرا لأن محاولة تحرر الروح من الطبيعة- حسب القراءة الهيجلية- لم تزل غير ناجحة، فإن الاثنين مازالا متحدين فى الوعى الدينى المصرى، ولذا نرى هيجل يفسر عبادة قدماء المصريين للحيوانات على أنها دليل اتحاد الروحى بالطبيعى، لأن الحيوان يشتمل على دائرتى الطبيعة الحية والروح الغامضة التى لا تزال منغلقة على ذاتها، ولقد تصور قدماء المصريين أن فى عالم الحيوان الشيء الباطن وما هو غير قابل للإدراك، ومن ثم فإن عبادة الحيوان تدلل على ارتباط الروحى والطبيعى، حيث إن الحيوان مشتمل على الجانبين. ولقد تحولت أشكال الحيوانات إلى رموز، فالصقر رمز التنبؤ، وأبيس رمز الفيضان، والخنفساء رمز التوالد والنشوء(٤٨). ويعتبر هيجل عبادة الحيوانات أنقى من عبادة مظاهر الطبيعة للأسباب سالفة الذكر.

ولكن إذا كان قدماء المصريين قد عبدوا مظاهر الطبيعة، فإنهم قد أعطوها معنى روحيا، فالنيل رمز الحياة، والشمس رمز العطاء، وهو ما عبرت عنه أسطورة أوزريس. فأوزوريس كإله يعد جامعا لعناصر الفكرة الثلاثة عند هيجل، فأوزريس

الإله الكلى يموت، أي يسلب نفسه ويستخرج نقيضه من داخله. وهنا يتحول إلى الجزئية، ثم يتغلب على الموت، فيسلب هذا النقيض، أى يسلب السلب، ويعود إلى ذاته، حيث يتحدد الكلى مع الجزئى فى الفردى. فإذا كان السلب هو الموت، فإن سلب السلب هو القيامة. وعليه إن الإله أصبح متضمنا فى داخله لسلبه، ومع أن الموت يأتى لأوزريس من الخارج من " تيفون "- حسب هيجل- فإنه يعتبره داخلا فى جوهره، لأنه لا يظل خارجيا بالنسبة إليه، وإنما يصبح داخليا عندما يعانى أوزريس الموت. ويمجد هيجل فكرة الخلود عند المصريين، ويعتبرهم أول مكتشف لخلود الروح الفردية ، ورغم أن هذه الفكرة تعنى أن الروح جوهر منفصل عن الطبيعة، فإن هيجل لا يريد أن يسجل وعى المصريين بهذا الانفصال، بل يمر عليه مرور الكرام، أو بالأحرى غير الكرام، لأنه يصدع قراءته من أساسها والتى يريد أن يؤكد فيها عدم قدرة الروح على التحرر والانفصال عن الطبيعة في الوعي الديني المصري.

ثانيا : أديان الفردية الروحية (ارتفاع الروحى فوق الطبيعى):

يتطور التصور الإلهى مع أديان الفردية الروحية؛ حيث تتحرر الروح من الطبيعة بعد أن كانت غارقة فيها مع أديان الطبيعة التى جسدت الروح فى صور حسية. وحيثما ترتقى الروح فوق الطبيعة، فإن الإله يصبح شخصا ذا غايات محددة وحكيمة، وتتحقق فيه عناصر الروح أكثر من ذى قبل، لأنه صار كليا، ومع ذلك يتيح للجزئى أن يخرج عنه ويستقل، ثم يتصالح معه ويستوعبه فى الفردى، وإن كان هذا التصالح لا يلغى الجزئى على نحو تام. وإذا كانت بعض أديان الطبيعة، مثل الهندوسية، تملك تصورا مجردا للإله فى صورة" براهما " لكنه لم يكن موضوعا للوعى، ولم ينفصم عن الطبيعة من حيث كونه الوجود الكلى للطبيعة. وإذا كان التصور الإلهى قد أصبح موضوعا للوعى فى الزرادشتية، فإنه كان مصورا تصويرا حسيا على هيئة نور. بينما تحولت الطبيعة مع أديان الفردية الروحية إلى مجرد كائن مخلوق، عرضى ظاهرى، ومتناهى. وارتفعت الروح فوق الطبيعة؛ حيث غدت هى الخالق والوجود الأول[٤٩]. **وتجلت أديان الفردية الروحية فى ثلاث صور، هى:**

(١) اليهودية (دين الجلال):

اضطرب موقع اليهودية فى النسق الهيجلى إلى حد التناقض، فبينما يأتى لاحقا على الدين المصرى فى محاضرات ١٨٢٤ و ١٨٢٧ م، يأتي سابقا عليه فى محاضرات ١٨٣١ م، ضاربا بالتاريخ الحقيقى عرض الحائط!

وإذا كان الفن الرمزى يوازى أديان الطبيعة، والفن الكلاسيكى يوازى أديان الفردية الروحية، فإن هيجل يضع اليهودية- وهى من أديان الفردية الروحية- فى نطاق الفن الرمزى وليس فى نطاق الفن الكلاسيكى(٥٠).

وفى "محاضرات فى فلسفة التاريخ" تأتى اليهودية قبل الحضارة المصرية،مع أن اليهودية نابعة من الحضارة المصرية، والوعي الديني عند اليهود مسبوق بالوعي الديني عند المصريين. ويعتبر هيجل أن التصور اليهودى للإله باعتباره الواحد المجرد مشكلا للانفصال بين الشرق الغرب(٥١). وينسى أن اليهودية شرقية، بل كل الأديان الموحى بها شرقية وليست غربية.

هذا، وبينما نظر كنط فى "الدين فى حدود العقل وحده " إلى اليهودية بوصفها مجرد تنظيم سياسى وغير مستحقة لاسم الدين؛ لافتقادها لعناصره الجوهرية، وهى خلود النفس، والنية الباطنة، والمبادئ الأخلاقية المستندة إلى الضمير، ومفهوم الإله رب العالمين(٥٢)، بينما نظر إليها كنط على هذا النحو، نجد هيجل يمجد اليهودية باعتبارها ، دين الجلال الذى قطع مرحلة فى تطور الروح أكثر تقدما من أديان الطبيعة. ويا ليته يقصد اليهودية الأولى، يهودية موسى وهارون، وإنما يقصد اليهودية اللاحقة المستندة إلى العهد القديم فى شكله الحالى الذى أثبت علم النقد التاريخى تحريفه وخضوعه للتشكل والتبدل عبر عصور متلاحقة، وهى دين الجلال عند هيجل لأنها آمنت بالله ذى الجلال والسمو، خالق الطبيعة وسيدها والأساس الأول والمطلق(٥٣). فالتصور الإلهى تحرر معها من كل ما هو حسى وطبيعى، وتراجعت الطبيعة إلى مكانها كشيء متناهى وعرضى ومخلوق وغير إلهى ولم يبق فى مرتبة الإجلال غير الله الواحد، الشخص، المتعالى والمتحرر من كل ما هو حسى. فعندما تصور اليهودية الله متجردا من الشكل ولا ماهية له سوى الماهية

الروحية المحض، بالتعارض مع العالم والطبيعة، فإنها تعتق الروحى من كل رباط له بالحسى والطبيعى، وتحرره من قيود الوجود المتناهى ، وقدمت المثال النموذجى للجليل، وعبرت عنه أنقى تعبير، فلأول مرة بالفعل تختفى فكرة التناسل، فكرة الولادة الطبيعية، لتحل محلها فكرة الخلق من قبل قوة روحية[٥٤] "قال الله للنور: كن، فكان!". ولا ريب فى أن الرب السيد، الجوهر الواحد، يتظاهر للخارج، لكن تظاهره يأتى فى منتهى النقاء، لا جسديا: إنه الكلمة المعبرة عن المفكر بوصفه قوة روحية، بأمرها يسقط للحال كل ما هو موجود فى حال من طاعة خرساء، بيد أن الله لا ينتقل إلى هذا العالم المخلوق وكأنه بالفعل واقعة، بل يبقى فى وحدته المتوحدة، من دون أن تتولد عن هذا الانفصال ثنائية حقيقية، فما هو خارجى هو صنيعه الذى لا يتمتع بأى استقلال عنه، وهو لا يوجد إلا ليكون شاهدا على حكمته ورأفته وعدله، وليس الواحد حاضرا فى أشياء الطبيعة، لكن أشياء الطبيعة هذه ما هى إلا أعراض عاجزة، وأقصى ما فى مستطاعها أن تنم عن ظاهر الماهية، بدل أن تكون تجسدها الحقيقى، وما دام الله الواحد مفصولا على هذا النحو عن عالم الظواهر العينية ومثبتا فى ذاته، ومادام العالم الخارجى، من جهته، متعينا على هذا النحو كعالم متناه وثانوى المنزلة، فإن عالم الطبيعة وعالم الإنسان يظهران للمرة الأولى فارغين من الألوهية، فليست الطبيعة تجسيدا لله، فالأرض أرض، والنبات نبات، والحيوان حيوان، والإنسان إنسان[٥٥] ونظرا لأن اليهودية تؤمن بأن الإله الواحد ذى الجلال هو إله الشعب فقط، فإنها ديانة مانعة على نحو مطلق[٥٦].

أما عقيدة الآخرة وخلود النفس، فليس لها مكان في النسق الديني اليهودي. وفى هذه النقطة يتفق هيجل مع كنط. ولقد سبق لنا تحرير هذه المسألة عند الحديث عن موقف كنط من اليهودية، حيث تبين أن خلود النفس من العقائد الخلافية بين فرق اليهود، وثمة تناقض بين نصوص العهد القديم بشأنها، وليس من الدقة ما ذهب إليه كنط وهيجل من نفى هذه العقيدة عن مجموع اليهودية.

ومن المنظور الهيجلى، فإن عدم إيمان اليهود بخلود النفس يرجع إلى عدم الشعور بالاستقلال الفردى، وعدم حرية الروح العينى، والفردية لا توجد فى ذاتها

ولذاتها، فليس مباح لأى شيء فى هذا العالم أن يتطلع إلى الاستقلال، إذ إن كل شيء موجود بقوة الله، وليس لوجوده من غاية سوى الشهادة على مجد الله وجلاله وعلى عرضية العالم. وفكرة الخلود غريبة عن تصور الجليل الذى ارتبط به لدى الإنسان إحساس بتناهيه وبالهوة التى لاقرار لها والتي تفصله عن الله الواحد الجليل، الذى هو وحده غير القابل للفناء، وكل شيء سواه متناه وغير حر وخاضع للولادة والزوال.

من هذا النص يولد الإحساس بدناءة الإنسان أمام الله، فالتسامى إلى الله يقوم على الخشية من غضبه والرغبة فى رضاه؛ ولذا جاءت العبادات اليهودية عبادات صورية.

أما الشريعة فهى نابعة من إرادة الجليل ذى الحكمة والقدرة على الفصل بين الخير والشر. ورضوخ الفرد للشريعة التى أنزلها الله، يعلى من مقامه ، ويضفى على علاقاته بالله طابعا ايجابيا. ثم لا يلبث أن يدرك أن كل الجانب السلبى من حياته وآلامه إنما هو عاقبة تمرده على الشريعة، بينما الجانب الإيجابي من حياته ورغد عيشه ومسراته إنما هو ثمرة انصياعه للشريعة. وهنا تظهر الأخلاق الحق، لأن الله يمجد عن طريق الاستقامة والعمل الصالح(٦٧). وبينما يرى هيجل أن أخلاق اليهود أخلاق حق، يفند كنط الأخلاق اليهودية، ويجزم بأنها ليست أخلاقَ حق، لأنها تفتقد عناصر الأخلاقية، وهى مجرد أفعال خارجية تخضع لقوانين إلزامية، وليست قائمة على النية الأخلاقية الباطنة أو الضمير. والمبادئ الأخلاقية لا تنتسب إلى اليهودية بما هى اليهودية، وإنما استعارها اليهود فى العصر الهلينى من اليونان(٦٨). ويبدو أن الخطوة التى كان تقدمها كنط إلى الإمام كان هيجل مصرا على أن يرجعها إلى الخلف!

(ب) الدين اليوناني (دين الجمال):

وفى الدين اليونانى تفوقت الروح على الطبيعة، حيث لم تصبح القوة الحقيقية للطبيعة، بل أصبحت للسياسة. وتتضح هذه العقيدة من خلال الإيمان بزيوس رب الأرباب والسلطة والقانون، الذى انتصر على العمالقة:قوى السماء والأرض والبحار. ولكن الروح تصالحت مع الطبيعة فى الفن حيث تم التعبير عن آلهة اليونان فى شكل حسى، فالروح تجلى فى العمل الفنى بتمامه، وغدا للآلهة شكل البشر وجسدهم بل

وغاياتهم! وتصالح المعنى مع المادة، مع العنصر الحسى، مع الكائن لشيء آخر، ويتجلى الروحى بتمامه فى هذه الخارجية، وهذه الأخيرة تعنى الداخلى الذى يعرف بتمامه فى شكله الخارجى(٥٩).

ومع أن هيجل يدعو هذا الدين بالدين الجمالى، أو دين الجمال فى المخطوطة ومحاضرات ١٨٢٤ و ١٨٢٧، ودين الحرية والجمال فى محاضرات ١٨٣١م- مع ذلك فإنه يعتبره محدود الأفق، ضيق المجال، لكنه كان كذلك ممهدا للدين المطلق، لأنه تمثل الله على أنه ذو طابع إنسانى، وصور الإنسان على أنه ذو جوهر إلهى، ومن هنا مهد لعقيدة التجسد المسيحى، غير أنه ظل يفتقد لعنصر حرية الروح؛ لأنه جعل القدر والضرورة تحكم فى كل الأشياء بما فيها الآلهة(٦٠).

(ب) الدين الروماني (دين الغائية):

أما الدين الرومانى، فإن هيجل يدعوه دين الغائية، فهو يجمع بين الجلال والجمال. ومع ذلك فهو دين نفعى، لأن أتباعه ينظرون إلى الآلهة بوصفها وسائل تحقق رغباتهم، وهم يصلون إليها ويعبدونها عندما يحتاجونها ولاسيما فى أوقات الضرورة والحرب(٦١). وهو دين سياسى ينظر إلى الدولة بوصفها الغاية القصوى(٦٢)، أما تصوره للإنسان فقد ظل يفتقد لكثير من العناصر، وأهمها الذاتية واللامحدودية، إذ إنه لا يعى أن الذاتية الخاصة وما تتيحه من تجاوز تتخطى إلى ما لانهاية كل نظام أقيم. وقد بلغ استلاب الإنسان منتهاه فى الدين الرومانى، لا لأن الآلهة أصبحت ذات وظائف نفعية للإنسان والدولة، وإنما لأن الإمبراطور أصبح مهيمنا على كل القوى الإنسانية، وتمركزت فيه كل سلطات الألوهية، وأصبح يملك قدرة قدرية تعسفية أكثر مما تملك ا لآلهة. لقد تم تكريم الإمبراطور بوصفه السلطة العليا، وعُظِّم كإله، لأنه هذه السلطة اللاعقلية التى تحكم الأفراد . ويعبر جارودى بشكل مكثف عن فكرة هيجل وتوصيفه لهذا الوضع، فيقول: " فى الإمبراطور تركز وتفرد كل سلطان البشرية المنخلع: كل الإلهى بات محتشدا فى هذا الكائن المحدود، وفى الوقت نفسه، إنه شقاء وألم الفرد الذى جرد من كل كينونته، من كل سلطته، من كل مستقبله"(٦٣).

ومن ثم أصبحت الثقة فى قوانين الآلهة الأزلية ثقة خرساء، ولم تعد تماثيل الآلهة الآن سوى مجرد جثث هامدة فارقتها الحياة، ولم تعد الأناشيد الدينية سوى ألفاظ خاوية زال عنها أى مضمون إيمانى، وخلت موائد الآلهة من أى مضمون روحى، ولم يعد فى استطاعة الألعاب والاحتفالات أن تزود الوعى بذلك الإحساس السعيد بوجود وحدة بين البشر والآلهة. ولقد تحولت نشوة اليقين الذاتى الذى لا يتزعزع - على نحو ما عبر عنه الوعى الرواقى بتأكيده لذاته فى جرأة وشجاعة- إلى إحساس قوى بفقدان أى عنصر إلهى فى ضوء سيادة الوعى الشكي المصحوب بقلق حاد.. مما أدى إلى تداعى العالم الأخلاقى..[٦٤].. يقول هيجل:

"الوعى الشقى هو علم هذا الضياع التام. وفيما يتعلق بهذا الوعى الشقى، ضاعت القيمة الداخلية لشخصيته المباشرة، والقيمة الداخلية لشخصيته المتوسطة، الشخصية المفكرة، سواء بسواء، لقد أصبحت الثقة خرساء فى آيات النبوة التى كان عليها أن تعرف الخاص. والتماثيل التى هى الآن جثث هربت منها نفسها. والأناشيد كلمات بدون إيمان. وباتت موائد الآلهة بدون الغذاء والشراب الروحيين، ولم تعد الألعاب والأعياد تعيد للوعى وحدته السعيدة مع الماهية، وتنقص أعمال ربات الإلهام قوة الروح الذى كان يرى يقين ذاته يتدفق من تصادم الآلهة والبشر. لقد صارت بالنسبة لنا: ثمار جميلة مفصولة عن الشجرة، منحنا إياها قدر صديق، كما تقدم فتاة جميلة هذه الثمار، بدون الحياة الفعلية لوجودها- هنا، بدون الشجرة التى حملتها، بدون الأرض، بدون العناصر التى تؤلف ماهيتها، بدون المناخ... أو تناوب الفصول التى كانت تضبط صيرورتها..، ولكن كما أن الفتاة التى تقدم ثمار الشجرة هى أكثر من الطبيعة التى كانت تعرفها مباشرة، الطبيعة المنتشرة فى شروطها وعناصرها، الشجرة، الهواء، الضوء، الخ، لأنها تركب فى شكل أعلى كل هذه الشروط فى بريق عينيها الواعية ذاتها وفى حركة تقديمها الثمار - كذلك فإن روح القدر الذى يقدم لنا هذه الأعمال الفنية هو أكثر من الحياة الأخلاقية لهذا الشعب ومن فعاليته، إنه روح قدر المأساة الذى يستجمع كل هذه الآلهة الفردية وكل هذه المحمولات للماهية فى البانثيون الوحيد، فى الروح الواعى ذاته كروح"[٦٥].

المسيحية :

إن الألم الناشئ عن ذلك الوضع الذي آل إليه الدين الروماني، والشقاء الكلى، والتناقض بين المحدود واللامحدود، سيتغلب الروح عليها فى الدين الحقيقى للروح الذى يقدم تصورا متكاملا للعلاقة بين المحدود واللامحدود فى الإنسان، بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية، وما هذا الدين الحقيقى للروح عند هيجل إلا الدين المسيحى(٦٦).

ويذهب هيجل إلى أن جميع الأديان السابقة على المسيحية ما هى إلا معبرة عن جوانب من المسيحية ذاتها، وعندما جاء ت هذه الأخيرة استوعبتها استيعابا كاملا من وجهة نظر هيجل. رغم أن المسيحية تركز على الروح وملكوت الله أكثر مما تركز على الجسد والحياة! ورغم أنها تذيب الإنساني فى الإلهي! ورغم أنها تفتقد لمفهوم التنزيه والتوحيد المجرد الذى يعتبر أسمى العقائد فى الله حتى الآن من منظور عقلانى، ورغم أن مفهوم الشريعة كمنهج للحياة العملية غائب عنها، ورغم الانتقادات التى وجهت إليها من قبل علم النقد التاريخى، وهو العلم الذى لم يستفد منه هيجل البتة. ولقد توقف العرض الهيجلي لتطور الأديان عند المسيحية دون ذكر للدين الذي جاء بعدها،وهو الإسلام.

الإسلام:

جاء الإسلام في المرحلة النهائية من مراحل ارتقاء الدين، واستوعب كل العناصر الإيجابية في الأديان السابقة عليه، وخلص مفهوم الألوهية من كل ما علق به من تصورات تشبهه بالبشر ،أو تخلط بينه وبين الطبيعة،أو بينه وبين أي مستوى من مستويات الوجود ؛فهو : (ليس كمثله شيء) ،وهو الذي يجب تنزيهه عن كل ما يصفه به البشر: (سبحانه وتعالى عما يصفون)،وهو الذي لا يمل المسلم في كل صلاة من تكبيره :" الله أكبر"، أكبر من كل تصورات البشر ،أكبر من كل شيء،أكبر من كل قيمة، أكبر من كل ما هو طبيعي أو إنساني أو حيواني.وهو الذي لا يمل المؤمن من تسبيحه في كل صلاة ،أي تنزيهه عن كل ما لا يليق به، تارة :" سبحان ربي العظيم" في الركوع، وتارة "سبحان ربي الأعلى" في السجود.

والإسلام دين التوحيد المحض والبساطة في الاعتقاد ؛ حيث ينظر إلى الله باعتباره روحا خالصا، وباعتباره إلها مجردا وليس محسوسا عيانيا. وهذا التجريد هو المسئول عن نبذ الإسلام للوسائط التشبيهية والتجسيمية وتحريم التصوير التجسيمي، درءا لمشابهة أعمال الله؛فالله ليس له شبيه وكذلك أعماله.

فالتجريد الإسلامي للألوهية بلغ بها إلى قمة ترقي الوعي بالإلهي . ولذا فالإسلام لا يخاطب الناس بالمعجزات الحسية،ولكن بالآيات العقلية الفكرية:تارة بالاستشهاد بالطبيعة،وتارة بالاستشهاد بالاستنباطات البرهانية، وتارة بالاستشهاد بالسنن التاريخية .

ويفصل الإسلام بين مستويات الوجود دون خلط بينها،ودون طغيان لمستوى على مستوى؛ فالألوهية غير الطبيعة ،وغير الإنسانية،وغير الحيوانية.وكل طرف من هذه المستويات غير الآخر.والدخول من مستوى إلى مستوى ليس خاضعا لنوع من الإرادة العمياء،وتدخل الله في الطبيعة ليس عشوائيا؛ لأن القرآن يؤكد وجود سنن طبيعية وقوانين كلية لا تتغير ولا تتبدل،وأن الله خلق الأشياء وفق قانون أو قدر: (إنا كل شيء خلقناه بقدر){القمر:٤٩}..(سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا).

والقرآن لا يتحدث عن صفات لله؛ إمعانا في التنزيه، وإنما يتحدث عن أسماء لله،فالله ليس سرابا مثل البراهما ؛ وهي أسماء له باعتبار أفعاله :العدل ،العلم، القوة، الرحمة...الخ. فالروح الإلهي يخرج من تجرده، فيحقق ذاته في الكون عبر أفعاله الإبداعية.

وأفعال الله إبداعية، لكنها ليست سحرية، بل : (كل شيء عنده بمقدار){الرعد:٨}..(والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم){الأنعام:٩٦}..(وخلق كل شيء فقدره تقديرا){الفرقان:٢}..(وكان أمر الله قدرا مقدورا){الأحزاب:٣٨}...الخ.

وهو رب العالمين: الموجودات كلها، والبشر كلهم:المؤمن والكافر ،والتقي والعاصي. وهو ليس في زمان لأنه خالق الزمان،وليس في مكان لأنه خالق

المكان،ومع ذلك (فأينما تولوا فثم وجه الله). فالإسلام هو دين الروح المطلق،لأنه يتكشف فيه الروح من حيث هو روح كلي مجرد على نحو مطلق. والروح الإلهي ليس غارقا في الطبيعة ،بل متعالٍ عليها،كما أنه لا يحل في أي حيز أو مخلوق،ولا يتحد مع بشر في طبيعة واحدة،ومع ذلك فقد نفخ الله في الإنسانية من روحه؛ فهو منبع الحياة العاقلة؛ لكن ليس معنى هذا وحدة الإنساني والإلهي، فمستويات الوجود متمايزة:الإلهي، الطبيعي،الإنساني.[٦٧]

---

(١) د. على سامى النشار، نشأة الدين، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥، ٦١ وما بعدها.

(٢) د. محمد عبد الله دراز، الدين : بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. ، دار القلم، ١٩٩٠،ص ١٢٧.

(٣) د. على سامى النشار، نشأة الدين ص ٥٥.

(٤) د. زيدان عبد الباقى. علم الاجتماع الدينى، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧٧، ص ٩٥ وما بعدها.

(5) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.207.

(6) Ibid., p.205.

(7) Ibid., p. 223.

(8) Ibid., p.229-630.

(9) Ibid.. p. 253.

(10) Ibid., p. 236.

(11) P. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p.43.

(12) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 237.-8.

(١٣) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، الجزء الثانى، العالم الشرقى. ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، وراجعه على الأصل الألمانى د، محمود حمدى زقزوق، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٦، ص٨٦ .

(14) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 246.

(١٥) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ،٢/٩٥.

(١٦) المصدر السابق، ص ٩٦.

(١٧) السابق، ص ٨٤.

(١٨) السابق، ص ٨٢.

(19) P. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p.43.

(20) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.246

(21) Ibid., p.244.

(22) Ibid., p.245.

(23) Ibid., p.246-7.

(24) Hegel, Lectures on the History of Philosophy ,pp. 124 ff.

(٢٥) هيجل ،محاضرات في فلسفة التاريخ، ٢/٥٨.

(26) Hegel, Lectures on the History of Philosophy ,pp. 138 ff.

- Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 270 ff.

(27) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 275.

(28) Ibid., p. 277.

(29) Ibid., p. 279.

(30) Ibid., p. 429..

(31) Ibid., p. 383 ff.

(32) Ibid., p. 256.

(33) Ibid., p. 256.

(34) Ibid., p. 253 ff.

(35) Ibid., p. 251.

(36) Ibid., p. 264.

(37) Ibid.. p. 265 ff.

(٣٨) انظر: فيليب خوري حتي، تاريخ العرب، ج ٢، ٦٣٥.

(٣٩) د. سرفبالي رادا كرشنا، و د. شارلز مور، الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ندره اليازجي، بيروت، دار اليقظة العربية، ١٩٦٧، ص ٣٥٣- ٣٥٥ وما بعدها.

(40) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 292 ff.

(41) Ibid., p. 304 ff.

(42) Ibid., p. 301. 304, 312 .

(٤٣) هيجل، الفن الرمزي والكلاسيكي والرومانسي، محاضرات في علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٦م، ص ٤٢ وما بعدها.

(٤٤) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ٢، ص ١٣.

(45) P. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p.48-9.

(46) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.309,314.

(47) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.313,327,354.

(48) Ibid., p322-3.

(50) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 328 ff.

(٥١) هيجل، الفن الرمزي والكلاسيكي والرومانسي، ص ١٠٦.

(٥٢) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ٢، ص ١٨٠.

(53) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,p. 116-8.

(54) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 365.

(55) Ibid., p. 360-1.

(٥٦) هيجل، فلسفة التاريخ، ٢، ص ١٨٢. وهيجل، الفن الرمزي والكلاسيكي والرومانسي،ص ١١٠.

(57) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 371.

(58) Ibid., p. 372. وهيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ٢، ص ١٨٢.

(59) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,p. 116.

(60) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 333 ff.

(61) Ibid., p. 355.

(62) Ibid., p. 385.

(63) Ibid., p. 387.

(٦٤) روجيه جارودي، فكر هيجل، ص ٢٣٨.

(٦٥) قارن: د. زكريا ابراهيم، هيجل، أو المثالية المطلقة، ص ٤٢٨.

(٦٦) هيجل، ظاهريات الروح، ج ٢، ص ٢٦١- ٢٦٢، مقتبس من جارودي، فكر هيجل، ص١٤٧

(67) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 387.

مقولة المجتمع المدني والدولة في الخطاب الهيجلي "تاريخية المفهوم"

سيد محمد أحمد(*)

بعد أكثر من ثلاثة عقود من انتصار الثورة الفرنسية ظهر مفهوم "المجتمع المدني" CIVIL SOCIETY في كتابات هيجل عندما نشر كتابه الشهير "أصول فلسفة الحق" ولم يكن هيجل صاحب السبق في إرساء هذا المفهوم ولكن المفهوم حافل فهو تاريخ تحولات دلالته منذ تشكيله اللاتيني SOCIETAS CIVILIS ماراً بتشكيلات المعرفة التي تعبر عن معرفية تاريخية متميزة جدا كالتي عاشها فيرجسون و هيجل وجرامشي ، وفي كل تكون للمعرفة يأخذ مفهوم المجتمع المدني معنى جديد يعبر عن قطيعة واضحة مع المعنى القديم .(١)

وبداية المفهوم كانت مع بداية الفترة الحديثة وعصر النهضة وهي المرحلة التي مهدت للثورة البرجوازية وفي مقدمتها الثورة الفرنسية (هوبز ، ديريدو ، روسو) وقد ظهرت مع المفهوم مفاهيم جديدة أخرى مثل الوطن والدولة ، ومن الملاحظ أن المفهوم قد ولد ونشاء في الصراع السياسي والاجتماعي الذي عرفه المجتمع الاوربي منذ القرن السابع عشر ، فيجب إنزال المفهوم في ظرفيته التاريخية ، ولا يمكن أن نفهم المكانة البارزة التي حظى بها المفهوم عند هيجل إلا من خلال مرحلته التاريخية، فقد تطور بتطور الرأسمالية وخاصة بتطور حقوق البرجوازية السياسية والاقتصادية وتعد أساسا قويا من أسس أيديولوجية الليبرالية ، فالمرحلة التي كانت تمر بها ألمانيا كانت تتسم بضعف الدولة وبروز الأرستقراطية البروسية وكان لابد من ظهور دور حاسم للدولة ، وكان هيجل يطالب بقيام دولة قوية مستقلة ومتموقعة فوق المجتمع المدني ، فهو لا يعتقد في وجود حقوق طبيعية للإنسان بل أن المجتمع المدني لديه حقيقة طبيعية أو ما قبل تاريخية وإنما هو لحظة في التطور التاريخي متميزة بالتنافس في المصالح الفردية طبقا لطبيعة الاقتصاد البرجوازي . فالفردية

(*) باحث بكلية الآداب – جامعة القاهرة

هي أخلاقية المجتمع المدني دائرة من الحياة الأخلاقية التي تقع بين العالم البسيط للعائلة الأبوية والدولة المتميزة بأخلاقية عالية ، فهيجل لا يعتقد في وجود اتجاه لدى البرجوازيين الذين يكونون هيكل المجتمع المدني للتصرف عفويا كمواطنين .

إذن المجتمع المدني يحتاج حسب هيجل لدولة متموقعة فوقه وتتحرك بطريقة مستقلة لفرض النظام وضمان التعددية .(٢)

ومن هنا يتضح دور الدولة وعلاقته بمفهوم المجتمع المدني لدى هيجل وهو مفهوم يسير داخل منظومة هيجل الجدلية ، فالنظرية السياسية عند هيجل هي "العقل" وقد تموضع أو تجسد في مؤسسات اجتماعية عينية ، ولذا انقسمت الفلسفة السياسية عنده إلى ثلاثة أقسام تناظر المنطق وهي : الحق المجرد ، ثم الأخلاق الذاتية "الضمير" وأخيرا الأخلاق الاجتماعية ، أما الحق المجرد فهو يدرس الحقوق التي تنشأ بوصفها مطالب للموجود البشري بصفة عامة لا بوصفه مواطن في دولة أو عضو في مجتمع ومن هنا جاء التجريد ، أما الأخلاق الذاتية أو أخلاق الضمير فهي تجعلنا ننتقل من الخارج حيث كانت تتموضع الحرية إلى الداخل مثلما تفعل في دائرة الماهية تماما . فلا شك أننا هنا أمام الجانب الباطني في الإنسان : الغرض ، النية ، الخير ، الشر ..الخ.

لكن لا الحق المجرد ولا الخير ذاتيا يظلان في دائرة التجريد أو الذاتية ، بل لابد لهما من التحقق الفعلي في عالم الواقع ، فالأسرة هي الكلي من حيث الرابطة بينها، والغاية التي تسعى إليها . بل أن قيمة كل عضو فيها إنما تستمد من هذه الكلية فإذا تفككت الأسرة عن طريق زواج الأعضاء أو موت العائل أو لأي سبب أخر تحول كل عضو إلى جزء مستقل قائم بذاته يبحث عن مصالحه الخاصة ، وتلك هي الذرات الجزئية التي يتألف منها المجتمع المدني ، أما الدولة فهي الفرد الذي يشمل في جوفه الكلي والجزئي ، ومن ثم فلا يمكن أن تكون الدولة استبدادية ، لأن الاستبداد يعني أن الدولة تقوم على الكلية الصورية التي تخلو تماما من عنصر الجزئية ، وهو ما كان قائم في النظم القديمة ، بل ما عبرت عنه جمهورية أفلاطون ، أما الدولة الهيجلية فهي فرد يشمل الكلي العيني لأنه يرعى مصالح الجزئي .(٣)

ومفهوم المجتمع المدني من المفاهيم الأولى التي جادل فيها ماركس عام ١٨٤٣ في نقده حقوق الدولة في الرؤية الهيجلية ، وهدف في نقده إلى إضفاء محتوى مادي أكثر على المفهوم ونشره باعتباره مفهوم ثوري وليس مجرد مفهوم فلسفي . فالمجتمع المدني هو الفضاء الذي يتحرك فيه الإنسان ويدافع عن مصالحه الشخصية ويضع مقابل ذلك التي لا تمثل في نظره إلا فضاء بيروقراطي يتحول فيه الإنسان إلى عضو ضمن جماعة مسيرة .(٤)

ان موقف ماركس فعلا قريب من موقف هيجل تجاه المجتمع المدني وأنه بمثابة ساحة المواجهات بين المصالح الاقتصادية طبقا للأخلاق البرجوازية ولكن تأويل ماركس لهيجل يعطي نتيجة مضادة فلقد نقد ماركس فكرة الدولة عند هيجل من خلال تحليلاته لفلسفة الحق وتحليلاته أيضا للإيديولوجية الألمانية ، التي تتناول تاريخية الدولة وعلاقتها بالمجتمع المدني ، تفاعلها مع مالكي الثروة ، بل مع شتى الطبقات..الخ .(٥)

عندما يناقش هيجل في مؤلفه "فلسفة الحق" الدولة والمجتمع فإنه يعتبر المجتمع المدني هو ميدان الخاص أو الجزئي أما تعميم المجتمع بوصفه العام أو الكلي فيتوقف على النظام القائم في حقل أخر مختلف تماما ، حقل منفصل ومستقل هو الحق السياسي ، إن هيجل يعتبر البيروقراطية هي الطبقة العامة الشاملة ، فإذا خلطنا بين الدولة والمجتمع المدني وإذا جعلنا الغاية الخاصة من الدولة هي الأمن وحماية الملكية الخاصة والحرية الشخصية ، كانت مصلحة الأفراد بما هم كذلك الغاية النهائية التي اجتمعوا من أجلها . وينتج عن ذلك أن تكون عضوية الدولة هي مسألة اختيارية غير أن علاقة الدولة بالفرد شئ مختلف عن ذلك أتم الاختلاف ، فما دامت الدولة هي الروح وقد تموضعت فإن الفرد لن تكون له موضوعية ولا فردية أصيلة ولا حياة أخلاقية إلا بوصفه عضو من أعضائها ، إن الاتحاد الخالص والبسيط هو المضمون الحقيقي والهدف الصحيح للفرد ، ومصير الفرد هو أن يعيش حياة كلية جماعية ، والإشباع الجزئي الأبعد من ذلك والنشاط ونمط السلوك تتخذ من هذه الحياة الجوهرية والمشروعة على نحو كلي ، نقطة البداية والنهاية .(٦)

خلاصة القول هو أن الدولة عند هيجل تمثل الوجه الأخر للعملة في علاقاتها بالمجتمع المدني ، وأن مفهوم المجتمع المدني مفهوم سياسي ولذلك أرتبط بمفهوم الدولة والليبرالية والديمقراطية ، فلا يمكن أن تكون ديمقراطية بدون مجتمع مدني ولا يمكن أن يقوم المجتمع المدني بعيدا عن الدولة ، بشرط البعد عن الحكم المطلق الاستبدادي ، نعم أنه لا بديل عن وجود دولة قوية مهيمنة ولكن بشرط أن تكون دولة ليبرالية ديمقراطية وليست استبدادية . فالدولة عند هيجل هي الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية . ففي الروح الأخلاقي من حيث هي إرادة جوهرية تتجلى وتظهر وتعرف وتفكر في ذاتها وتنجز ما تعرف بمقدار ما تعرف .

وتوجد الدولة على نحو مباشر في العرف والقانون ، وعلى نحو غير مباشر في الوعي الذاتي للفرد ومعرفته ونشاطه ، في حين أن الوعي الذاتي بفضل ميله تجاه الدولة يجد فيها - بوصفها ماهيته وغاية نشاطه ومحصلته - حريته الجوهرية .

فأساس الدولة عند هيجل القانون ، والقانون ليس عاملا خارجيا وليس بقوة خارجة عن الفرد إنما هو وعي ، على اعتبار أن الفرد موجودا عاقلا حرا ، فالقانون يتفق مع العقل "لأن مضمون القانون هو الحق ، أو ينبغي أن يكون هو الحق" وهناك شروط أربعة أساسية للتحديد العقلي للحق بحيث يصبح قانونا ، " تشريعا" ، وهي:

١- لابد أن يكون عاما وشاملا ، يطبق على الجميع ، وبالتالي فهو المبدأ الأقصى للعدالة التي تحسم أي نزاع بين الناس

٢- لكي يكون القانون مشروعا "لابد أن يعرف على نحو كلي" بمعنى أنه لابد لكل مواطن أن يعرف مضمونه ، حتى يكون مسئولا أمام بنوده.

٣- يجب أن ينفذ ويدعم هذا القانون سلطة عامة ، ومهمة هذه السلطة أن تتحقق من أن العدالة قد أخذت مجراها في حالة انتهاك القانون.

٤-لا يكون قانونا مشروعا ما لم يتمثل روح الشعب كواقع تاريخي ويعبر عنه، أي مستمد من قيمه وطموحاته وعاداته وتقاليده وتأثير وضعه الجغرافي على مزاجه الثقافي. (٧)

فمفهوم المجتمع المدني ومفهوم الدولة عند هيجل ما هما إلا مفاهيم يوتوبية فمفهوم الدولة موجه نحو تسلط الدولة واستبدادها وضد احتكار الثروة الاجتماعية ومفهوم المجتمع المدني هو حلم سعادة البشرية ورفاهيتها . فهو الصورة المثالية لأشكال التضامن والوفاق الجماعي من أجل الدفاع عن مصير المجتمع وذلك من خلال تقنين سلطة الدولة وليس بإلغاء الدولة وبالإبقاء على الطبقات والثروات فلا يخلو المجتمع المدني من الطبقية والأهلية ولكن في ظل وجود دولة بل بالشراكة مع الدولة .

---

(1) عبد القادر الزغل : مفهوم المجتمع المدني والتحول نحو التعددية الحزبية ، ندوة جرامشي ، مركز البحوث والدراسات العربية،ص١٤٦

(2) إمام عبد الفتاح إمام : "أصول فلسفة الحق" المجلد الأول ، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٦ ص ٣٨٨ - ٣٨٩ .

(3) عبد القادر الزغل : مفهوم المجتمع المدني والتحول نحو التعددية الحزبية ، ندوة جرامشي ، مركز البحوث والدراسات العربية،ص١٤٨

(4) الحبيب الجنحاني : المجتمع المدني بين النظرية والممارسة ، عالم الفكر ، يناير - مارس ١٩٩٩ ص ٣٠.

(5) فالح عبد الجبار : ما بعد الماركسية ، دار المدى ، أبحاث ندوة ص ١٦٤ .

(6) إمام عبد الفتاح إمام : "أصول فلسفة الحق" المجلد الأول ، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٦ ص ٤٩٨ .

(7) إمام عبد الفتاح إمام : الطاغية ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، الكويت ، مارس ١٩٩٤ ، ص ٢٨٨-٢٨٩.

الهيجيليون الشبان

أيمن أحمد محمد(*)

ترجع أهمية الهيجيليون الشبان إلى أنهم يمثلون تعضيدا لمعنى التغير في ألمانيا ، حيث أعتبروا أن الدين هو مفتاح لفهم هذا التغيير

ولعل أكثر أعمالهم شيوعا هو حياة يسوع لدافيد شتراوس والمنشورة عام ١٨٣٥ وهو بمثابة دراسة للأسطورة في العهد الجديد ونقداً للأصول التاريخية للمسيحية وكان هذا الكتاب هو بداية العمل العام عند الهيجليين الشبان ، واتباع هيجل الذين كانوا على وعي بثباتهم وبالمعنى العميق للتغيير السائد في عصرهم ، من هنا أنقسم الهيجيليون الشبان لقسمين الأول رأي في فلسفة هيجل وصفا للواقع الذاتي مثل: شترنر وباور ، واللذان رأيا الواقع كنتاج للفكر ، وإن الروح كامنة في الإنسانية ، حيث أن القضية والتاريخ تمثل فقط في الوعي وقد ألتمسا العقل الذاتي بوصفه أساسا ضروريا للحرية . والقسم الثاني قد راى في فلسفة هيجل وصفا للواقع الموضوعي : مثل شتراوس وفيورباخ ورأوا الواقع في النهاية كصور ملموسة وموضوعية في إطارها أضفت الروح الطابع المحسوس على نفسها تاريخيا والتميز بين الهيجلين الشبان في هذه النقطة كان دلالة كبيرة تسترعي الانتباه حيث يناقش الواقع الموجود فحسب كنتاج للفكر ، أو يناقش وجود الفكر بإضفاء الطابع المحسوس عليه ، وقد يحث هذا التميز ضمن قالب ميتافيزيقي متعلق بالهيجيلين الشبان وقد طرحت الدراسة التي نحدد بصدد عرضها السؤال حول الصراع بين الواقع الموضوعي والواقع الذاتي .

وتنقسم دراسة وليم برازل W. Brazill عن الهيجيلين الشبانوالمنشورة عام ١٩٧٠ في لندن(**) إلى سبعة أقسام بالاضافة إلى المقدمة حيث يتناول الفصل الأول : هيجل وميتافيزيقا الهيجيلين الشبان ، والثاني حوليات هال وحزب الهيجيلين الشبان

(*) مدرس مساعد بآداب القاهرة

(**) The Young Hegelians by w. Brazill . london . 1970 yale University

والثالث شتراوس والمذهب النقدي التاريخي والرابع فيورباخ وفيشر وألوهية الإنسانية والخامس باور وشترنر وإرهاب النظرية الخالصة ، والسادس أرنولد روجه وسياسات الهيجيلين الشبان والسابع نتيجة من الدين إلى الفلسفة . وهذه الدراسة في الأصل إطروحة للدكتوراه في جامعة يال.

وقد نظر البعض للهيجيلين الشبان كمناهضين للمثالية بشكل تقليدي بحيث يتنازلوا عن أصولهم المثالية في الفلسفة الهيجيلية ونظر البعض الأخر لهم باعتبارهم مؤيدين للمثالية إلى درجة العناد بحيث يزدروا المادية باستمرار ، ووصف ما هو زائف تأسيسا على وجهة نظر زائفة وإذا كان الهدف المثالي والمادي قابلين للانفصال بشكل ما في فلسفة الهيجلي ، فلم يكن الأمر كذلك عند الهيجيلين الشبان بحيث الاختيار بين المادية والمثالية .

والحق أن شتراوس وفيورباخ قد أكدا على الطبيعة المادية للواقع ، بينما أكد كلا من شترنر وبرونو على الهدف المثال ، ولكن تصور شتراوس وفيورباخ أن ما هو مادي لن يوجد بدون المثل الأعلى ، أدرك برونو وشترنر أن الهدف المثالي لن يوجد بدون ما هو مادي ، أن يؤكد أما المادية أو المثالية ليرسخ الثنائية المفرطة عند الهيجلي ، وكانت فلسفة هيجل ذات طابع أحادي ، أقتنع الهيجيلين الشبان بالواحدية القاسية ، وبالنظر إلى عملية تقدم التاريخ كتقلب مستمر لكل تميز بين ما هو مثالي وما هو مادي ، بدون أدنى اختيار ، كان هناك فحسب المذهب الأحادي بحيث يصبب ما هو مادي فيما هو مثالي ، وقد اختفى ما هو مثالي الطابع المحسوس فيما هو مادي . بينما رأى الهيجيلين الشبان المثالية والمادية كمعبرين عن نفس الشيء ، كلاهما يتعلق بالطابع الأحادي ، ولا يوجد أحداهما بدون الأخر .

وقد استخدم بعض الهيجيليون الشبان اللغة المادية والبعض الأخر استخدم اللغة المثالية ، ومهما كان نموذج الاقتراب ، قد كانت النهاية هي النزعة الاحادية ، وهكذا يصبح الهيجيليون الشبان أما ماديون أو مثاليون . ومع ذلك يتم طرح السؤال عن النتائج المتعارضة بين المسيحية وفلسفة هيجل ، وتعامل الهيجيليون الشبان مع السؤال بطريقتين :- مما إثبات أهمية السؤال وحقيقة مقدماته ثم اقناع الناس بكلاهما .

وتكريس أنفسهم ومحاولة لنقد وتحليل فلسفة هيجل ، ولكن ظـل المطلـب الثـاني أكـثر أهمية من الأول للإجابة على السؤال بحيث أقناع النـاس بحقيقتـهم الخاصـة بـهم ، فقد قبلـوا السـؤال بينمـا عـارضوا الاجابـة . قد أغلـق الـهيجيلين الشـبان الموقـف الفكـري الشـخصي عند هيجل ويتطابق ذلك مع ما قاله كروتشـه بـأن هنـاك اختلافـا بيـن هيجـل الإنسان وهيجل الفيلسوف وافتراض بأن البعض قد اختار الرجل (الإنسـان)، واختـار البعض الآخر تبعية فلسـفته ، قـد قبـل الـهيجيليون الشـبان النزعـة النسـبية التاريخيـة ، واعتادوا البرهنة على أن الحضارة المسـيحية قـد انتـهت من أجـل اقنـاع المعـاصرين بـالعصر الجديـد عصـر الفلسفة وقـد تنوعـت الاختيـارات بينـهم بحيـث كـانت عنـد شتراوس ممثلة في الثقافة ، وفيورباخ : المذهـب الإنسـاني ، والسياسـة عنـد روجيـه ، والثورة على التقاليد والأعراف عند باور وشـترنر والتـي فـي إطارهـا أصبحـت للأنـا خصوصيتـها المطلقـة ، وسلـب المفـاهيم التقليديـة الخاصـة بالتعـالي ، وقـد اختلفـت مواقفهم وتنوعت ومع ذلك كانوا يمثلون ردودا على نفس السؤال .

وصـف روجه بإيجاز ميتافيزيقا الهيجيلين الشبان كنزعة نقديـة لا تخمـد لكل الأراء الهيجيلية القديمة ، والمسيحية القديمة واللاهوتية القديمة للعالم ، وكـان المذهـب النقدي هو المركز الرئيسي للميتافيزيقا . وبالرغم من أن أراء شـترنر كـانت معارضـة لأراء ماركس ، فقد كان شترنر نتاجـا للمدرسـة الهيجيليـة ، ومنتميـا للجنـاح اليسـاري الهيجيلي المرتبط بمعارضة هيجـل تـأثر بفيوربـاخ وتجـاوزه ومـع ذلـك تجـاوز الخـط المعارض لماركس .

أمام عبد الفتاح أمام والدراسات الهيجلية(*)

أحمد عبد الحليم عطية

[١]

يقدم إمام عبد الفتاح في الطبعة الثالثة الكاملة لكتاب هيجل أصول فلسفة الحق مدخل عام يتناول فيه ما أطلق عليه صحوة الدراسات الهيجيلية التي تعبر عن تأثير هيجل في العالم الحديث ، الذي لم يبلغه مفكر أخر ، مستشهدا بعبارة ستيفن هوجات *S.Hougate* "أنه ليس ثمة من يسعى جادا لفهم العالم الحديث ويستطيع أن يتجنب التعامل مع هيجل ومصطلحاته" (ص١٢) ويناقش من يرجعون تلك الصحوة الهيجيلية إلى صدور كتاب فرانسيس فوكوياما "نهاية التاريخ" استنادا إلى وجهة نظر روي إدجلي *Roy Edgley*الأستاذ بجامعة نسكس الذي أشرف على سلسلة فلسفية بعنوان "الفلسفة الأن" وكان أول ما أصدرته كتاب ريتشارد نورمان عن "ظاهريات الروح : مدخل فلسفي" والذي كتب في مقدمته أدجلي أن إفلاس الفلسفة التحليلية والبحث عن محرك أخر للفكر الفلسفي هو سبب الأتجاه للهيجيلية" . وهو يرى أن هيجل لا يزال هو المحاولة الفلسفية القابلة للحياة والنمو والتي يمكن أن تسهم في المناقشات الحالية حول : النسبية التاريخية، والفقر والاغتراب الاجتماعي ، وطبيعة الحرية والقانون والشرعية السياسية ومسار التاريخ ومستقبل الفن وطابع الإيمان (ص١٥) ويرفض تفسير الصحوة الهيجيلية الذي يرجعها لرأي فوكوياما بان انتصار الديمقراطية وتدعيمها لنفسها على أساس من فهم هيجل لأهمية الرغبة في التقدير باعتبارها محركا للتاريخ . ويرى أن هذا الرأي مبالغا فيه أستنادا إلى تفسير روي أدجلي الذي يرجع هذه الصحوة إلى توقف الفلسفة التحليلية وبحث الفكر الفلسفي عن منابع جديدة تدفعه للحياة ولا يعني هذا إحياء الهيجيلية بالصورة التي قدمها هيجل ، إنما يعني ترجمة الأصول وشرحها وتأويلها ، وأن ذلك سوف يؤدي إلى استخلاص

(*) هذه الدراسة جزء من بحث شامل عن أمام عبد الفتاح امام وهيجل في عملنا الهيجلية في الفكر العربي المعاصر.

فلسفة جديدة تساعد على حل مشكلات الإنسان المتجددة ولهذا السبب كان الاهتمام بترجمة نصوص هيجل وتقديم دراسات حول فلسفته لسببين ، للمساعدة في الاهتداء إلى النظام الديمقراطي الذي يعترف بآدميتنا ، ويساعد ثانيا في بلورة فلسفة خاصة بنا . (ص٢٢).

[٢]

يحدثنا إمام عبد الفتاح إمام في مواضع متعددة من أعماله في إشارات موحية عن علاقته بهيجل، وأحدث هذه الإشارات نجدها في مقدمة ترجمته معجم المصطلحات الهيجلية حيث يقول: "أروي للقارئ تجربتي مع هيجل لأنه سوف يستفيد مما تحتوي عليه من أخطاء فيتفاداها من ناحية ، وسوف تبرر من ناحية أخري أهمية قراءة بل دراسة ـ هذا المعجم جنبا الي جنب مع النصوص الهيجلية أذا ما شاء أن يفهم هذا الفيلسوف العملاق" ويضيف شارحا علاقته بالدراسات الهيجلية قائلا: "تخرجت من آداب القاهرة عام ١٩٥٧، وسجلت أطروحتي للماجستير عام ١٩٥٨ تحت عنوان " المنهج الجدلي عند هيجل ": وشمرت عن ساعد الجد ، وشرعت في قراءة نصوص هيجل لمدة عامين دون أن أفهم شيئا(كان أول كتاب عثرت عليه وبطريق الصدفة هو ظاهريات الروح لهيجل ـ ترجمة سير جيمس بيلي) فلجأت الي التفسيرات والشروح . لكني لم أتقدم خطوة واحدة ! ولم تكن صعوبة الفهم راجعة الي وعورة النصوص الهيجلية وحدها ، ولا الي اللغات التي كنت أقرأ بها فحسب . وأنما كانت تعود أساسا إلى عامل لم أتبينه بوضوح الا بعد فترة طويلة ، وهو أنني أقدمت علي قراءة هذا الفيلسوف بعقلية أرسطية ، بمعني أنني كنت أفهم جميع المصطلحات الفلسفية التي أستخدمها هيجل علي نحو ما فيمها المعلم الاول. ولم أدرك وقتها أن هيجل ـ كأي فيلسوف عظيم ـ نحت لنفسه مصطلحات جديدة من ناحية ، وحور في معاني المصطلحات القديمة لتناسب أغراضه الفلسفية من ناحية أخري .

ويتوقف قليلا لضرب بعض الأمثلة لبيان صعوبة التعامل مع المصطلحات الهيجلية دون معرفة عميقة برؤية هيجل وخصوصية لغته الفلسفيه والمثل الذي يقدمه هو:- " المجرد والعيني " يقول :" أن التجريد *Abstraction* يعني في المنطق الذي

تعلمناه :" عملية ذهنية يسير فيها الذهن من الجزئيات والأفراد الي الكليات والأصناف ". والتجريد يقال في مقابل الحقائق المحسوسة "، والمجرد *Abstraec* هو " ما عزل ذهنيا ، وهو يقابل الحقائق المحسوس *Concrete* والذهني هو الذي يأخذ الصورة المجردة من المادة ولواحقها وهي الكم والكيف والأين .." أما العيني فهو المشخص في مقابل المجرد أو الخارجي في مقابل الذهني، فهو ما قام بنفسه أو ما يدرك بأحدي الحواس ولذلك نسب إلى العين .

ومصطلحات مثل التجريد - المجرد - العيني " هي مصطلحات غاية في البساطة، فضلا عن أنها شائعة في كتب الفلسفة . غير أن ما تذكره لها المعاجم الفلسفية من معني يبعد أشد البعد عما فهمه " هيجل " منها . ولو أنك قرأت النصوص الفلسفية وفي ذهنك هذه المعاني فلن تفهم شيئا مما يقوله هيجل . فليس المجرد عنده هو ما يجرده ذهن الإنسان من الشيء الحسي وليس العيني هو " ما تراه العين " من أشياء " مشخصة " أو محسوسة ، بل الأفكار التي عزلت من سياقها المناسب . ولهذا كان التجريد خطرا علي التفكير الخصب المثمر . كما أن العينية في التفكير جوهرية للحقيقة ولنضرب لذلك مثلا:

لو أنك تناولت فكرة الوجود وحدها ، لكانت - كما يقول - فكرة مجردة ، لا بسبب أنها جردت من الاشياء الحسية ، بل لأنها عزلت من سياقها الذي ينبغي أن توضع فيه وهو أتحادها المستمر مع فكرة العدم . فلا " وجود " بغير عدم . وقل الشئ نفسه عن فكرة " العدم" فهي وحدها تصبح معزولة بهذا المعني عن الوجود ولهذا فهي فكرة مجردة . في حين تكون " الصيرورة " هي " الفكرة العينية" لأنها مركب الفكرتين السابقتين . وهكذا نجد أن العينية ليست ما تراه العين بل الفكرة الشاملة التي تضم في جوفها فكرتين أخرتين ، تكون كل منهما – بمفردها – فكرة مجردة .

وفضلا عن ذلك فكل شئ له – في نظر هيجل – جوانب متعددة ، ومن ثم كان التجريد تعبيرا عن وجهة نظر الفهم وحيدة الجانب : فالإنسان ، مثلا ، ليس عاقلا فحسب، لكنه كذلك حيوان،، واجتماعي ، متدين ، وعاطفي ، وفنان ..الخ ومن ثم فإن

عزل جانب واحد ـ كأن نقول أن "الإنسان عاقل" أو "متدين" ..الخ هو عملية تجريد..! وما لم نعي ذلك جيدا ، فلن نفهم أبدا ما الذي يعنيه هيجل في مقاله : "من هو المفكر التجريدي؟" . عندما ينتهي إلى أن رجل الشارع هو هذا المفكر التجريدي ، لأنه ـ في تفكيره ـ يقوم بأعلى ألوان التجريد عندما يلجأ إلى عزل جانب واحد من جوانب الحياة الخصبة ويجعله موضوع الحديث أو التفكير !

غير أن الأمر لا يقتصر على استخدام المصطلحات القديمة بمعان جديدة كما يرى إمام بل يتعداه إلى نحت مصطلحات جديدة يستخدمها هيجل بطريقته الخاصة أو ربما استمدها من الأدب أو التاريخ أو غيرهما من مجالات الثقافة في عصره ، من ذلك المصطلح العسير الترجمة *Begriff* الذي يترجمه "انوود" بالتصور *Concept* ويترجمه كذلك ت.م.نوكس *T.M.Knox* بهذا المصطلح نفسه في ترجمته "لأصول فلسفة الحق" . مع مناقشته لهذه الترجمة . وبترجمة سير جيمس بيلي *Sir J. Baillie* وكذلك و ولاس *w,wallace* وستيس *w.t,Stace* وغيرهم . بالفكرة *Notion*. وقد أثرنا أن نترجمه بالفكرة الشاملة" .. إمام عبد الفتاح كما يخبرنا ترجمته في جميع النصوص الهيجلية التي قام بترجمتها . وذلك لثلاثة أسباب هي :

١ ـالكلمة مأخوذة من الفعل الالماني *begrifen* الذي يعني فهما شاملا . ومن ثم فترجمتها بالفكرة الشاملة أقرب الي المعني الاصلي .

٢ ـ الفكرة الشاملة هي بأستمرار " فكرة عينية " بالمعني الذي شرحه فيما سبق أي أنها الفكرة تشمل في جوفها أفكارا أخري .

٣ ـ والسبب الثالث أن التصور في اللغة العربية هو إدراك ذهني متميز من الجزئيات التي تصدق عليها ، أو أستحضار صورة في الذهن " ... الي أخر المعاني التي تبعد تماما عن المعني الهيجلي .

ويضيف إمام في كتابه "تطور الجدل بعد هيجل" في إشارة تفيدنا في تحديد علاقته بالدراسات الهيجلية قائلا : "ولقد بدات قصتي مع الجدل منذ أكثر من عشرين عاما حين جذبني ما فيه من غموض وإبهام وما يقال عنه من أراء تتوخى

القصد والاعتدال على الاطلاق فبدأت – يحدوني أمل في الوقوف على معناه في إعداد خطة لدراسة هذا الموضوع في بحث لدرجة الماجستير كان عنوانه "منطق الجدل" سرت معه أينما سار : منذ بدايته الأولى عند اليونان حتى يومنا الراهن ، غير أن هذا البحث لم يكتب له أن يشهد ضوء النهار فقد اعترض عليه في ذلك الوقت بأنه وإن كان يصلح للدكتوراه فإنه يغطي أرضا أوسع بكثير مما ينبغي أن تكون عليه رسائل الماجستير ويرجى لهذا السبب- اختصاره والاقتصار على فترة واحدة من تاريخ الجدل الطويل.

ولما كان هيجل بما له من عمق واتساع وشمول ونفاذ يصلح نقطة التقاء يصب عندها تيار الجدل القديم وينبع منها تيار الجدل المعاصر حيث تضرب جذوره في أغوار الماضي السحيق وتمتد آثاره إلى الحاضر والمستقبل – فقد جعلت من الجدل الهيجلي موضوع بحثي للماجستير الذي كان عنوانه "المنهج الجدلي عند هيجل".

لكن الرغبة القديمة ما زالت تعتمل في نفسي وتضغط في إلحاح متدارك عنيد – حتى تحايلت في ذلك البحث لدراسة الجدل عند القدماء فمهدت للجدل الهيجيلي بدراسة طويلة لمصادره عند زينون وجورجياس وسقراط ، وأفلاطون وأرسطو ثم عرضت لاسبينوزا وكانط وفشته وشيلنج من فلاسفة العصر الحديث وبعد هذه الدراسة وقفت وقفة طويلة عند الجدل الهيجيلي استغرقت البحث كله" (ص٧) .

لقد تناول في " المنهج الجدلي عند هيجل " المنطق . فالمنهج الجدلي هو المنطق نفسه ، وليس صورة طبقها هيجل في المنطق الكلي. يوضح إمام عبد الفتاح ذلك بعرض لفلسفة هيجل ووضع المنطق وموضوعه والعوامل المختلفة التي شكلت منهجه . ويعدد أقسام فلسفة هيجل الثلاثة : المنطق أو علم الفكرة الشاملة في ذاتيا لذتيا ، وفلسفة الطبيعة أو علم الفكرة الشاملة في الاخر : فلسفة الروح أو علم الفكرة الشاملة وقد عادت من الاخر الي نفسها . وهذه الجوانب ليست الا تحديدات لفكرة واحدة أو لنسق العقل الذي يفض نفسه في صور مختلفة ". يعرض للمنهج الذي تسير عليه هذه الفلسفة في دراستها للموضوع ، وهو المنهج الجدلي ، والعلم الذي يختص بعرض هذا المنهج هو علم المنطق (ص ١٩). ويستشهد بفقرات من : الظاهريات ،

فلسفة الحق ، الموسوعة ، ليوضح في أن المنطق هو العلم الذي يعرض المنـهج (ص ٢١-٢٢) موضحا ان جميع المبادئ والاسس والقواعد التي تحدد سير المنهج الجدلـي هي نفسها دروس رئيسية في المنطق .

ويشير إمام عبد الفتـاح الـي ثلاثـة عوامـل كـان لـها اثرهـا العميـق فـي تكويـن الفكرة العامة للمنهج الجدلي هي: " اللاهوت ، والفلسفة ، و تيـار العصـر . ويعـرض لكل منـهما بـالتفصيل يتوقـف عنـد الفلسـفة اليونانيـة لـدى كـل مـن : زينـون الايلـي ، هيراقليطس ، جورجياس ، سقراط ، افلاطون ، أرسـطو ، والفلسـفة الحديثـة عنـد كـل من : اسبينوزا كانط ، فشته ، شلينج. ويتمثل تيار العصـر فـي ثـورة التنويـر والثـورة الفرنسية ، والحركة الرومانتيكية .

ويتكـون البـاب الثـاني والـذي عنوانـه " شـعاب الطريـق " مـن فصليـن الأول المنهج الجدلي ونظرية المعرفـة " إذا كـانت الفكـرة الشـاملة هـي التعبيـر الشـامل عـن العقل فأنها صورة عليا لا يصل إليها العقل الا بعد أن يقطع طريقا طويـلا يكشـف فيـها عن نفسه في صورة متعددة تمثل درجات من المعرفة ، فالعقل يكشـف عـن نفسـه مـن خلال : الإحساس، الإدراك الحسي ، والفهم ، فيعرض أولا لمرحلة الوعي المباشـر : الوعي الحسي أو اليقين الحسي . الإدراك الحسي ، الفهم وثانيا : الوعي الذاتي وثالثـا مرحلة العقل . وهو يلخص ما وصلنا إليه بإيجاز في النقاط التالية :

طبيعة المنهج الجدلي أنما توجد إذا ما حللنا طبيعة العقـل ، وطبيعـة العقـل هـي الفكـر . والفكـر عبـارة عـن مجموعـة مـن التصـورات ، وهـي علـي أنــواع : أدناهـا التصورات الحسية وأعلاها التصورات العقلية الخالصة أو المقـولات . والتصـور- أيـا كان نوعه - عبارة عن حركة ثلاثية (أيجاب وسلب وجمع بينها).

والفكر كله يتكون من الحركة الثلاثية ، وهي حركـة طبيعيـة باطنيـة بمعنـي أن عناصرها ليست ألا تفصيلات ذاتية أو لحظات داخلية .

توسم هذه الحركة الثلاثية بسمات خاصة بمكونات العقل : فالجانب الأول فيـها هو جانب الفهم . و الثاني هو جانب العقل السلبي . والثالث هو الثالث هو جانب العقـل

الإيجابي . وتوصف هذه الجوانب أيضا بالمباشرة والتوسط والمباشرة التي دخلها السلب علي التوالي .

ليس الفكر ذاتيا وأنما هو فكر موضوعي . إذا خلصنا الفكر من انغماسه في المحسوسات ودرسناه في طبيعته الخالصة كنا أمام المنهج الجدلي في صرامته المنطقية الكاملة .

ويعرض الفصل الثاني " المقولات " في ثلاثة فقرات : ما المقولة؟ ، أضلاع المثلث الجدلي ، بداية الطريق ، وخاتمة يناقش فيها مسألتين الأولي هي الفكرة التي شاعت حول إنكار هيجل لقانون عدم التناقض والثانية هي فكرة كوجيف عن الجدل الهيجلي .

ويطلق أمام علي الباب الثالث طريق الجدل في فصول ثلاثة هي : الوجود ، الماهية ، الفكرة الشاملة . يتناول في الفصل الاول الوجود في فقرات ثلاثة هي : الكيف ، الكم ، الدرجة .ـ يعرض في الكيف للوجود الخالص ، العدم ، الصيرورة والوجود المتعين والوجود للذات . وفي الكم : الكم الخالص ، الكمية ، الدرجة ثم القدر ويدور الفصل الثاني علي الماهية ، الماهية باعتبارها أساسا للوجود ، الظاهر الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل . والفصل الثالث الفكرة الشاملة : الفكر الذاتي الفكر الموضوعي ، الفكرة ثم يأتي الباب الرابع : نتائج وأثار في فصلين : الاول الجدل الماركسي والثاني نقد وتقدير المنطق الهيجلي بين أنصاره وخصومه .

كان من الطبيعي أن يكمل بقية الشوط ويواصل السير في نفس الطريق لكي يقف علي " تطور الجدل بعد هيجل " حتي تكتمل دراسة هذا الموضوع وينبهنا إلى أن علينا أن نلاحظ أن كلمة " التطور " هنا لا تعني أي تصور تقدمي وأنما هي تعني أساسا تحديد " مسار الجدل بعد هيجل ".غير أن مسار الجدل بعد هيجل أو تطوره يشمل ميدانا فسيحا للغاية فكيف نحدده وما المنهج الذي سار عليه في دراسته

يقول : ما دمنا نكتب عن الجدل بعد هيجل فلابد أن يكون منطلقنا هو الجدل الهيجلي نفسه . وإذا كنا قد أنتهينا في بحث سابق إلى القول بأن الجدل الهيجلي هو

حوار العقل الخالص مع نفسه حوارا يفض فيه مكنونــه بحيث تتوالد مقولاتـه بعضـها من بعض بنظام خاص فمن الطبيعـي أن يكونـة السؤال التـالي : مـا الـذي حـدث لـهذه القضية بعد هيجل؟ وإذا كان العقل الخالص عند هيجل ينتقل بمقولاته ونسيجه الجدلـي إلى ضده في الطبيعة، ثم يكون الانتقال التالي الي مركب يجمع بين الطبيعة والمنطـق أو العقل الخالص وهو الإنسان الذي يجمع بين الروح والمادة ، فمن الطبيعي أن يكـون السؤال بشكل أوسع ما الذي حدث للجدل في هذه الميادين الثلاثـة : الميـدان العقلـي ثـم ميدان الطبيعة ، وأخيرا مجال الإنسـان ، وأن يكون المنهج الذي نستخدمه منهجا جدليـا أساسا بحيث نتتبع جدل الفكر أو العقل الخالص ثم ننتقل منه إلى جدل الطبيعة وننتـهي في النهاية إلى جدل الانسان وبحيث يكون سيرنا في كل ميدان من هذه الميادين انتقـالا من قضية موجبة الي نفيها ثم الي مركب يجمع بين القضية الأولى والسلب ـ أعني أن سيرنـا سوف يكون بـدوره جدليـا ثلاثيـا . وعلـي أسـاس هذا ينقسم بحثـه ثلاثـة أقسـام رئيسية أو ثلاثة كتب كبري جعلها علي النحو التالي :

الكتاب الاول : و يعني بدراسة جدل الفكر ويحاول أن يتتبـع مسـار الجـدل فـي ميدان العقل الخالص وهو كتاب يشتمل علي ثلاثة أبواب يدرس الأول منها الفكـر مـن زاوية الذات أو الفكر الجدلي بوصفه تمثلا وهـو ميـدان يتجلـي أوضـح مـا يكـون عنـد الفيلسوف الفرنسي أوكتاف هاملان (١٨٥١-١٩٠٧)

وينتقل في الكتاب الثاني : من دراسة الفكر الخـالص وينتقـل مـن دراسـة الفكـر الخالص الي الطبيعة " جدل الطبيعة " وهو يشمل علي ثلاث قضايـا " قضيـة أيجابيـة وهي أثبات جدل للطبيعة أو الفلاسفة الذين يدافعون عن جـدل للطبيعـة . وعلـي الرغـم من أن هذه القضية يدافع عنها تيار ماركسي يتربع علي قمته فردريـك انجلـز ، إلا أنـه يهتم أساسا بالماركسيين المعاصرين . أما الضلع الثـاني فـي هـذا المثلـث وهـو نقيـض هذه القضية فهو يشمل حجج الذين ينفون وجود جدل للطبيعة لاسيما سـارتر وهيبولـت من الفلاسفة الفرنسيين المعاصريين .

يختتم هذا الكتاب بمركب يثبت وجود جدل الطبيعة ولكنه ليس كالجدل الذي يقول به الماركسيون وأنما هو جدل يرتكز أساسا علي المفاهيم العلمية عن الطبيعة كما يتجلي عند الفيلسوف الفرنسي المعاصر " جاستون بشلار "(١٨٨٤- ١٩٦٢) .

ومع الكتاب الثالث يصل إلى مركب الفكر والطبيعة أعني إلى " الإنسان "، وهو لا يعالج فكرا خالصا ولا يعالج طبيعة خارجية فحسب وأنما هو يدرس الفكر حين يلتقي بالمادة أي يدرس الإنسان وعنوانه " جدل الإنسان " وكما أن الجدل في فلسفة الروح الهيجلية يبدأ بجدل الروح الذاتي الذي يسعي حيثيا للخروج من الطبيعة ويتمركز حول ذاته ثم ينتقل الي الروح الموضوعي الذي يدرس المجتمع ونظمه وقوانينه ثم ينتهي بجدل الروح المطلق ، فكذلك فعل إمام فهو يبدأ بجدل الذاتية أو جدل العواطف أو الانسان من الداخل كما يتجلي عند الفيلسوف الدينماركي " سورين كيركجور " في الباب الاول ثم ينتقل إلى جدل الروح الموضوعي أو الإنسان من الخارج كما يتجلي ذلك بوضوح عند ماركس وهذا موضوع الباب الثاني ، ثم ينتهي بالباب الثالث والاخير بالإنسان من الداخل ومن الخارج معا ، أو محاولة التوفيق بين الوجودية والماركسية كما يعرضها علينا جان بول سارتر في " نقد العقل الجدلي " وعلي هذا النحو يكتمل البناء المعماري لتطور الجدل بعد هيجل .

[٣]

ومن رسائله العلمية إلى مؤلفاته وترجماته حول هيجل ، وهو يشير في ايجاز إلى أهم هذه الأعمال لتوضيح السمات العامة التي تميز أهتمامه بالفلسفة الهيجلية . ونبدأ بكتاب أساسي للأستاذ الأمريكي ولتر ستيس الذي كان العمل الأول الذي قدمه إمام عبد الفتاح للعربية وهو يتكون في طبعته الثانية ١٩٨٤ من مجلدين الأول المنطق وفلسفة الطبيعة ويتكون المجلد الأول من ثلاثة أجزاء:

الجزء الاول :مبادئ اساسية : الفصل الاول : المثالية اليونانية وهيجل ، والثاني الفلسفة الحديثة وهيجل ، والثالث هيجل

الجزء الثانى يدور حول المنطق ويتكون من أربعة أقسام : الاول : نظريته الوجودية في فصول ثلاثة : الكيف ، الكم ، القدر

الثانى : نظرية الماهية :بوصفها اساس للبعد العينى الفصل الثاني الظاهر والثالث الوجود بالفعل الثالث : نظرية الفكرة الشاملة ويدور حول الفكرة الشاملة الذاتية و الحكمة. الرابع : القياس ويتكون من القياس و الموضوع أو الفكرة الشاملة الموضوعية والفكرة

الجزء الثالث : لفلسفة الطبيعة

الجزء الرابع : فلسفة الروح : ويتكون من مقدمة وثلاثة أقسام : القسم الأول : الروح الذاتي : في فصول ثلاثة :الفصل الأول : الأنثربولوجيا ـ النفس : النفس الطبيعية ـ النفس الشاعرة أو الحاسة ـ النفس الموجودة بالفعل ، الفصل الثاني: الفينومينولوجيا ـ الوعي : الوعي الأصيل / الوعي الذاتي / العقل ، الفصل الثالث: علم النفس ـ الذهن: الذهن النظري ، الذهن العملي ، الذهن الحر .

ويخصص القسم الثاني : للروح الموضوعي : الحق المجرد / الأخلاقية / الأخلاق الاجتماعية

وأخيرا القسم الثالث : الروح المطلق ويشمل : الفن / الدين / الفلسفة

[٤]

ويعرض في مقدمة ترجمة كتاب هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ مقدمة عامة يتناول فيها عدة فقرات : حياته وعصره ، ودراسته للتاريخ

ويشير إلى ثلاث أفكار رئيسية تكشف عنها فلسفة التاريخ الهيجيلية ، كما تكشف عنها جوانب فلسفته الأخرى ، و تبين لنا مدى أخطائنا النظرية من ناحية وحاجتنا إلى دراسة هيجل بعمق من ناحية أخرى .

الأولى : هي أن الممكنات أغزر وأرحب من الواقع ، ذلك أن الواقع يكشف لنا دائما عن جوانب ناقصة ، وبعبارة أخرى فإن الواقع الحاضر يحمل في باطنه قدرا من الإمكانات أكثر ثراء وخصوبة مما هو قائم بالفعل .

الثانية : هي أن الواقع زائف أو هو لا يمثل الحقيقة النهائية ، فالوقائع المعطاة التي تبدو للذهن العادي مظهرا إيجابيا للحقيقة ، هي في واقع الأمر سلب لهذه الحقيقة حتى أننا لا نستطيع الوصول إلى الحقيقة إلا بهدمها .

الثالثة : هي الاعتزاز بالعقل بحيث أننا نكون بشرا على الأصالة بقدر ما يتغلغل العقل في حياتنا ثم يعرض لحياة هيجل تحت عنوان نسيج المتناقضات ، شقيقته تروي البداية ، هيجل في توبنجن ، هيجل في برن ، هيجل يكتب في يينا المقالات السبعة الأولى الزواج والاستقرار ثم قمة المجد : هيجل في برلين

ويتناول ثانيا عصر هيجل ـ حيث يرى أننا لا نستطيع أن نفهم الفلسفة الهيجلية على نحو دقيق ما لم نلم بطرف على الأقل من أحداث هذا العصر . تلك هي الفكرة التي يستشهد بها إمام عبد الفتاح إعتمادا على ما كتبه هيجل نفسه في تصدير فلسفة الحق . فكلا منا ابن عصره ، كذلك الفلسفة هي عصرها ملخصا في الفكر . وكما أن من الحمق أن نتخيل إمكان تجاوز الفرد لعصره فكذلك من الحمق أن نتصور إمكان تجاوز الفلسفة لعصرها الخاص (ص ٢١). لذا يعرض علينا جدولا بأهم الأحداث التي وقعت في عصر هيجل (٢٢-٣٥)

ويتوقف في الفقرة ثالثا لتقديم دراسة لفلسفة التاريخ. موضحا أن محاضرات في فلسفة التاريخ : هي أسهل مدخل للفلسفة الهيجلية (ص٣٩)

وأن طرق الكتابة التاريخية: وقد حصرها في ثلاثة هي: التاريخ الاصلي،التاريخ النظري، التاريخ الفلسفي. التاريخ الاصلي : الذي يكتبه المؤرخ يكتبه وهو يعيش الاحداث

و التاريخ النظري و الخاصة التي تميزه هي أن المؤرخ الذي يعيش الاحداث التي يرويها انما هو يتجاوز العصر الذي يعيش فيه لكي يؤرخ لعصر أخر .

التاريخ الفلسفي دراسة التاريخ من خلال الفكر لان التاريخ هو تاريخ الانسان والفكر جوهري بالنسبة اليه ، فالعقل يحكم التاريخ .

ويحدد هيجل ثلاثة عناصر اساسية تفسر ما يعنيه بقوله العقل يحكم التاريخ هي:

١ ـ ماهية العقل : أو ما المقصود بالعقل .

٢ ـ الاساليب أو الطرق التي يستخدمها العقل لكي يتحقق .

٣ـ الصورة التي يتحقق فيها في النهاية .

وأخيرا يعرض للأساس الجغرافي للتاريخ .

وبعد الرحلة الطويلة مع الفيلسوف يتوقف كما يقول وقفة قصيرة ليسوق بعض الاعتراضات التي يمكن أثارتها دون التقليل من أهمية العمل الذي قام به هيجل والذي يعترف بها النقاد مثل ولش WALSH في كتابه مدخل لفلسفة التاريخ.

ويشير إلى بعض الثغرات في فلسفة التاريخ الهيجلية علي النحو التالي :- أولا :- **كيف** يكون البرهان علي القضية الاساسية التي يسوقها هيجل وهي " العقل يحكم التاريخ" يقول هيجل لنا أنها مستخلصة من دراسته لتاريخ العالم ، وأننا لو درسنا الوقائع التاريخية فسوف يتمثل التاريخ أمامنا بوصفه مسارا عقليا ؟

ثانيا :- أن هيجل قد عرف الشئ الكثير عن المسار الذي ينبغي أن يسلكه التاريخ قبل أن يعرف أية وقائع تاريخية علي الاطلاق ؟ لأنه يعلم منذ البداية أن التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية .

ثالثا : يستنتج من ذلك أستنتاجا هاما هو : أذا كان هيجل يحدد منذ البداية أن التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية فأن المراحل التي تمثلها لابد بالتالي أن تكون مراحل تدريجية في تقدم هذا الوعي ، بمعني أن الشرق لابد أن يكون ممثلا لمرحلة دنيا عما تمثله الحضارة اليونانية ، لا لأن وقائع التاريخ تقول ذلك ، بل لأن سير الوعي يحتم ذلك .

رابعا : يقف عند حديث هيجل عن نظام الطبقات المقفلة في الهند ورأيه أن النظر الي الامتيازات بين الطبقات علي أنها طبيعية يجعل الرابطة في المجتمع عشوائية ونشاطا عاجزا عن أن ينشئ تاريخا ، لأنه يؤدي الي استبعاد عنصر الأخلاق . ويطرح السؤال ألم يكن نظام الرق عند اليونان قائما علي أمتيازات طبيعية؟ وهل أدي ذلك الي أختفاء عنصر الأخلاق من الحياه اليونانية ؟ الأ يعد هذا التناقض نقطة ضعف في مفهوم " التاريخ " عند هيجل ، وفي تعليله لطريقة ظهور التاريخ ، وللأمم التي يوجد لها تاريخ...؟

خامسا: أحاديث هيجل عن الهنود الحمر ، وعن الزنوج ، تثير السخط والخنق وتمثل نظرة غير إنسانية علي الإطلاق ، ويسوق عليها الملاحظات التالية :- معلوماته عن ضعف بنية الهنود الحمر كلها خطأ ، كلامه عن كسلهم ، وغبائهم لا أساس له من الصحة، توجد عنصرية أوربية فظيعة في كلامه عن ضرورة مضي وقت طويل حتي يبث فيهم الأوربيون " الاستقلال"

أحكامه عن الزنوج غير صحيحة تسليمه بأن من البديهي أحضار ايدي عاملة زنجية مادام الهنود الحمر (في نظره) ضعفاء حتي يمكن استخدامهم في الاعمال التي ينبغي أن تتم في العالم الجديد !! أن نظرة هيجل في هذا الموضع تصبح غير انسانية علي الاطلاق ، بل أنها تقترب مما نسميه بتعبيرنا الحالي بالروح الاستعمارية

في مقدمة الجزء الثاني من ترجمته لكتاب فلسفة التاريخ يعرض امام عبد الفتاح أولا بأيجاز الخصائص العامة لفلسفة التاريخ الهيجلية ويجعل القسم الثاني المحور الرئيسي لدراسة هيجل والعالم الشرقي ، ثم يقدم في الجزء الثالث خاتمة نقدية

والتاريخ عند هيجل كما يقول أمام: هو عرض للروح ، وماهية الروح الحرية ومن ثم كان مسار التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية ، لكنها ليست حرية فردية سلبية تعسفية ، فالتاريخ عند هيجل غائي فكل ما يحدث له معني ، وله ما يبرره والثانية هي الجانب الموضوعي الذي يمثل الضرورة في هذا المسار ولكن الضرورة أو الجانب الموضوعي لا تعمل وحدها فهناك الجانب الذاتي الحر للافراد ومن ثم كان التاريخ ارتباطا وثيقا بين الضرورة والحرية (ص ٦) .

يتوقف أمام في دراسته عند العالم الشرقي لأنه الخطوة الأولى التي حظتها الروح وبها بدأ التاريخ الكلي كما يقول هيجل ، لكن لانه عالمنا نحن ، فهو أكثر مراحل التاريخ أهمية بالنسبة لنا ، أنه تحليل للشخصية الشرقية التي لا يزال الكثير من سماتها السيئة للأسف الشديد قائمة حتي يومنا الراهن (ص ١٣،١٤) وتعرفنا علي تحليل هيجل لهذه الشخصية له من وجهة نظر إمام عبد الفتاح فائدة مزدوجة فنحن نجد أنفسنا في هذا التحليل للروح الشرقي أمام مرأة مكبرة تنعكس عليها شخصيتنا ، ووصولنا الي هذا الوعي الذاتي مسألة بالغة الاهمية لأنه يمثل الموقف المعرفي بأدق جوانبه .

يقسم هيجل العالم الشرقي كعادته ، تقسيما ثلاثيا ، الصين ثم الهند ، وأخيرا فارس وهو يلحق مصر باالامبراطورية الفارسية لتكون الجسر الذي يعبر عليه الروح الي العالم اليوناني . ويتناول الصين لانها أقدم ما يتنبنا به التاريخ ، وقد ظلت كما يعتقد هيجل منذ فجر التاريخ علي الحال التي هي عليها في يومنا الراهن (الوحدة الجوهرية) وفي مثل هذا النظام الأبوي البطريركي لا مكان للمرأة فهو (جنة الذكور) وعلي قمتها الامبراطور وينتقل من نظام الادارة الي نظام التشريع (الاب المشرع) ثم يتناول الدين الذي يمثل أمتداد لانعدام الفردية (المتمييزة)

و يتناول الهند الروح الحالمة وخصائصها . ويتناول الحياة السياسية ثم يعرض الامبراطورية الفارسية ويتحدث عن مصر وهي تستدعي الانتباه بصفة خاصة لا لأنها أرض الأثار فحسب ، بل لأنها " تمثل النتيجة النهائية لعمل عظيم يفوق في ضخامته وجبروته كل ما خلقه لنا القدماء ، فالعناصر التي كانت موجودة فرادي في المملكة الفارسية قد توحدت في مصر(ص ٤٢-٤٣) . ويركز هيجل علي ابراز وحدة الارتباط بين ما هو روحي ومادي أو طبيعي عند المصريين .

والروح المصري واضح في الفن فهي روح قوية لم تكن قادرة علي البقاء في إطار التصور الذاتي بل كانت مضطرة للخروج والتعبير عن مضمونها بواسطة الفن فقامت بتحويل النظرة الطبيعية المباشرة للنيل والشمس الي أشكال تشارك في الروح، فهي روح فردية وهي عامة كذلك تجاهد للسيطرة علي الرمزية ولتمثلها بوضوح أمام

نفسها (ص ٤٥) خصائص الروح المعرفي تتألف من عنصريين أساسيين هما : الروح الغارقة في الطبيعة ، والرغبة الملحة في التحرر منها (ص ٤٦) .

[٥]

ويعرض في تمهيده لترجمة كتاب هيجل تاريخ الفلسفة نبذه قصيرة عن الطريقة الخلافية ثم عن تاريخ الاراء والأقوال ليصل الي تاريخ الفلسفة قبل هيجل مباشرة ولاسيما في المانيا وهي الكتابات التي كان لها تأثير مباشر في نظرة هيجل الفلسفية الي تاريخ الفلسفة. والطريقة الخلافية يكتب المؤرخ تاريخ الفلسفة وهو في ذهنه تأييد مذهب أو تفنيد مذهب أخر ، وهي طريقة يحتاج اليها مؤرخ الفلسفة ، فالدراسة العلمية الاكاديمية للمذاهب الفلسفية ينبغي الا تنفصل عن الدراسة الخلافية لهذه المذاهب ، علي نحو ما فعل (نورمان كيمب) في كتابه " دراسات في الفلسفة الديكارتية " لندن ١٩٠٢ . طريقة تاريخ الاراء والاقوال . وهي تهتم اساسا برواية منتطفات من أقوال الفلاسفة وهي الطريقة التي تسيطر علي نمط الكتابة التاريخية القديمة للفلسفة.

ويعرض لتاريخ الفلسفة قبل هيجل أولا كتاب يعقوب باركر *Brucker* التاريخ النقدي للفلسفة في خمسة مجلدات (في ليبزج الذي يري تطور الفلسفة علي أنه انحلال تدريجي للعقل البشري ، وهو يكتشف الحقيقة " وكان هذا الكتاب عند كانط والموسوعيين الفرنسيين المرجع الموثوق به ، وظهرت له ترجمة إنجليزية بقلم وليم أنفلد *W. Enfield* بعنوان "تاريخ الفلسفة" في لندن ١٩٧١ وكتاب ديترش تدمان *D.Tiedmann* روح الفلسفة النظرية في ستة مجلدات ، ماربورج. الذي كان - من حيث الفكرة والطريقة - أول تاريخ للفلسفة يكتب بتخطيط جديد علي الرغم من أنه لم يخصص للفلسفة الحديثة سوي المجلد الاخير . وأتم جوتكيب تنمان عمل تدمان في كتاب (تاريخ الفلسفة) في مجلدين متأثرا بما كتبه راينهولد في مقال بعنوان (حول فكرة تاريخ الفلسفة) وذهب فيه الي أن النزعات السابقة كانت تتصور الفلسفة بوصفها معرضا لضلال الروح البشري أو لانقسام هذه الروح علي نفسها إلى شيع

واراء متضاربة . وحاول تدمان أن يصنف المذاهب الفلسفية ، وأن يرجع هذا التصنيف الي خصائص اصلية في الروح الانساني .

ويعرض بعد ذلك في الفقرة رابعا:- هيجل : من منظور جديد

وفيه أشار امام الي اثار كل من " تدمان " و " تينمان " في هيجل فقد تنبأ بكثير من الأراء التي تضمنها كتابه "محاضرات في تاريخ" فلسفة ، وأن كان هيجل مقترا في الاشارة اليها .وأن كان على حق في بيانه أنهما لم ينجحا في توضيح الكيفية التي تظهر بها المذاهب الفلسفية الجزئية ، وكيف تتولد النظرية الفلسفية العينية من غيرها من النظريات فقد قنعا بالإشارة إلى توقعات عن الحقيقة بينما من واجب المؤرخ أن يبين كيف ظهرت الحقيقة بالفعل.

يتناول أمام عبد الفتاح محاضرات في تاريخ الفلسفة بالعرض والتحليل ويذكر تقسيم هيجل لتاريخ الفلسفة و يعرض لموقف هيجل من الآراء الخاطئة التي شاعت عن تاريخ الفلسفة مثل : انه لا يجوز ان يكون هناك تاريخ للفلسفة ، لان ذلك يعبر عن تناقض ، أو أن تاريخ الفلسفة عبارة عن تراكم لمجموعة من الاراء الشخصية ، او انه عبارة عن ميدان قتال يموج بالضحايا . و يعرض بعد ذلك تعريف تاريخ الفلسفة عند هيجل . فالفلسفة بصفة عامة معرفة الحقيقة الواحدة و هي حقيقة تامة متطورة ، و هي في تطورها و نموها انما تتعين وتتحدد من داخل ذاتها و يفصل في الحديث عن فكرة التطور و فكرة العينية .

و يشير الي النتائج المترتبة علي تصور هيجل لتاريخ الفلسفة :الأولى ان تاريخ الفلسفة كل متصل الحلقات تدفعه ضرورة داخلية و هي تقدم عقلي تختفي فيه العرضية. والثانية أن كل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية فليس منها ما أختفي وزال وأنما نجدها عناصر ايجابية في كل واحد . والثالثة أن كل مبدأ من مبادئ الفلسفات المختلفة قد ساد فترة من الزمان وحين تفسر نسق العالم كله من خلال هذه الصوؤة الخاصة فأن هذا التفسير يسمي مذهبا فلسفيا ، والرابعة أننا ينبغي الا نعالج تاريخ الفلسفة علي أنه دراسة للماضي علي الرغم من أنه تاريخ ، لأن نتاج العقل هو الذي

يشكل مضمون هذا التاريخ ولا يعد ذلك ماضيا ، لان ما نصل إليه يجاوز الزمان ويعلو عليها .

ويبين أمام أن نظرية هيجل الجديدة كان لها أثر ضخم علي كتابه تاريخ الفلسفة بعده ، وأنه يحمد لهيجل عدم إغفاله الفلسفة الشرقية كذلك لم يغفل الفلسفة الاسلامية والتراث العربي بصفة عامة ، وأن كان يأخذ عليه أنه نظر الي هذا التراث علي أنه مجرد شرح وتفسير للفلسفة اليونانية ، كما يأخذ عليه إسقاطه لعنصر الزمان مع أنه أساسي في فهم التاريخ لكنه تغاضي عنه واباح لنفسه أن يقدم ويؤخر في المذاهب الفلسفية حتي تتفق مع السير الجدلي لمقولات المنطق .

ويهمنا قبل ختام هذه الدراسة حول إمام عبد الفتاح والدراسات الهيجيلية في العربية أن نشير إلى أن الأستاذ العربي وإن كان ليس الوحيد الذي أهتم بدراسة هيجل، إلا أنه كرس حياته العلمية كلها لتقديم هيجل للعربية في برنامج طموح لم يقدمه أي باحث أخر ، ويظهر ذلك في تقديمه لنصوص هيجل مترجمة للعربية فيما أطلق عليه المكتبة الهيجلية في عدد من المجلدات وهي تنقسم إلى قسمين كبيرين :

يشمل القسم الأول : أعمال هيجل الكاملة : وهي مجلدات ..

يتضمن المجلد الأول : " أصول فلسفة الحق في جزئيين ثم يليه المجلد الثاني : ويشمل : " موسوعة العلوم الفلسفية في جزئين ، وهكذا

أما القسم الثاني : فهو يشمل الدراسات التي حول هيجل في عدة مجلدات أيضا :

ويشمل المجلد الأول ثلاثة دراسات هي " المنهج الجدلي عند هيجل "، و "دراسات هيجلية " ، " دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل"

ويشمل المجلد الثاني : " فلسفة هيجل في جزئين " و " هيجل والديمقراطية ".

أما المجلد الثالث : فيشمل " تطور الجدل بعد هيجل " في ثلاثة اجزاء (جدل الفكر ، جدل الطبيعة، جدل الانسان). ويختم إمام عبد الفتاح طرحه لهذا البرنامج بما

سوف يقوم به سواء من حيث الترجمة. أجزاء جديدة من " ظاهريات الروح" ومن"تاريخ الفلسفة".

أو من حيث التأليف خاصة عن الهيجلية وتطورها ، لاسيما الهيجلية الجديدة في أنجلترا وأمريكا ، وإصدار معجم للمصطلحات الهيجلية ... الخ . وقد أنجز بالفعل معجم المصطلحات الذي أشرنا إليها في البداية وكتب عن الهيجلية الجديدة في الموسوعة الفلسفية العربية التي صدرت في بيروت ولا يزال يواصل عطائه.

والمهم بالنسبة للعلاقة بين إمام عبد الفتاح وهيجل بالاضافة إلى هذه الجهود ، هو استخدام رؤية ومنهج هيجل في دراسة بعض القضايا الهامة التي شغل بها إمام عبد الفتاح مثل إشكال السياسة والحكم وغيرها وهذا يحتاج منا إلى دراسة أخرى توضح جهود الدكتور إمام الجادة العميقة في فيلسوف العصر الحاضر والتي تعد إلى حد كبير قريبة الشبه بما قام به ابن رشد مع ارسطو وإذا كان ابن رشد قديما قدم شرحا لكتاب الميتافيزيقا أهم أعمال أرسطو فإن ظاهريات الروح يحتاج إلى مثل هذا الجهد.

نيتشه والتحليل النفسي(*)

د. عبد الغفار مكاوى(**)

هذه قراءة لبعض نصوص نيتشه (١٨٤٤/١٩٠٠) "النفسية". ربما تثير الكلمة الأخيرة شيئا غير قليل من الشك والحيره . وربما ذكرت القارئ بالجدل الطويل الذى دار وما زال يدور حول الفيلسوف الشاعر مؤلف "هكذا تكلم زرادشت" و "أناشيد ديونيزيوس الديثرامبية" ، صاحب الاسلوب المتوهج بالصور الحية . والرؤى العميقة المخيفة ، والعبارات البركانية المتفجرة بالغضب والشوق ، ذلك الذي "تفلسف بالمطرقة" ولم يكتب كلمة واحدة لم يغمسها – على حد قوله– في دم القلب ، هل هو شاعر أم فيلسوف ؟ وهل نحسم هذا الجدل الذي لم ينته بأن نضيف إليه مشكلة جديدة فنزعم أنه عالم نفس؟

لا شك عندي في أن نيتشه مفكر وجد في التفكير وحده كل نشوته وعذابه ، وبهجته ألمه ، بل أن التفكير المجرد ليبلغ عند تلك القمة التي يصبح فيها فكرا غنيا بالصور الحية التي تليق "بفيلسوف الحياة".ويكفى أن نطلع على فقرة واحدة مما كتب، وأن نتذكر العبارة التي قالها في كتابة الأكبر (إرادة القوة) الذي لم يقدر له أن يتمه وجمع ونشر بعد موته : "أن الفكر هو أقوى شئ نجده في كل مستويات الحياة" ، والعبارة التي صرح بها في إحدى كتاباته المتأخرة : "أن التفكير المجرد لدى الكثيرين عناء وشقاء ، أما عندي فهو الأيام المواتية عيد ونشوة " واخيرا هذه العبارة التي دونها في اوراقه التي عثر عليها بعد موته وكأنه كأن يتنبأ بالغيب ويرد على الأجيال التي شعر أنها لن تفهمه ولن تنصفه : "إرادة القوة" ، كتاب هدفه التفكير ، ولا شئ غير التفكير[1]

إرادة القوة إذا شأنه شأن غيره من كتبه قد وضع ليفكر فيه الناس أنه قول ميتافيزيقى يتحدث عن العالم ككل ويتجاوز كل ما يضمه من أحوال وأشياء . ويصدق

(*)هذا البحث جزء من دراسة أكبر وموسعة بعنوان "كن نفسك : قراءة في نصوص نيتشه النفسية

(**)استاذ الفلسفة بجامعتي القاهرة والكويت وأهم المتخصصين في الدراسات الفلسفية الألمانية والترجمة عنها

الشيء نفسه عن أقواله الكبرى – التي تعرضت دائما لسوء الفهم – عن الأنسان الأعلى وإرادة القوة – أي إرادة الحياة والمزيد من الحياة – وعودة الشبيه الأبدية . فهي أفكار فلسفية وميتا فيزيقية قبل كل شئ ، وصاحبها الذي طالما تفاخر بعدائه للميتافيزيقا والمنطق والجدل والعقل النظري أو السقراطي هو في رأى معظم الدارسين (وبخاصة هيدجر وتلاميذه) اشد الميتافيزقين تطرفا في تاريخ التفكير الغربي ، بل أنه في رأيهم منتهى غايتها أخر حلقة من حلقات تطورها منذ أفلاطون ومن قبله من المفكرين قبل سقراط.

بيد أن كل هذا كله لا يتنافى مع الحقيقة التي وصف بها نفسه حين قال أنه "خبير بالنفس" لم يتوقف عن سبر أغوارها ، وأنه كما قال في كتابه "أنساني ، انساني جدا"قد استفاد من "مزايا الملاحظة النفسية" وراح في كل كتاباته يحلل نفسه وينقدها وينطق بلسان "السيكولوجي" حين ينطق عن حاله . يقول على سبيل المثال في كتابة "نيتشه ضد فاجنر" : "كلما ازدادت خبرة المرء بالنفس واتجه كعالم نفس بالفطرة والضرورة إلى الحالات الاستثنائية والأنماط المختارة من البشر زاد الخطر الذي يتهدده بالاختناق شفقة عليها ..." ولكن ما حاجتنا للجوء إلى مثل هذه العبارات وكتابات الفيلسوف تنطق بخبرته بالنفس وتعمقه في طبقاتها الدفينة ومتاهاتها المظلمة؟ أن المطلع على هذه الكتابات ابتداء من "ميلاد التراجيديا من روح الموسيقى" حتى شذراته الأخيرة وخطاباته التي كتبها في ليل جنونه ووجهها إلى قيصر والمسيح وبعض أصدقائه – كل هذه الكتابات تشهد شهادة كافية على تحليلاته النافذة ونظراته النفسية الثاقبة ، بل أنها لتشهد بأنه سبق مؤسس التحليل النفسي في هذا المضمار ، وأنه راد طريق علم النفس التحليلي وعلم النفس الفردي – كما سنرى بعد قليل – واثر عليها جميعا بحدوثه وخواطره الملهمة تأثيرا مباشرا أو غير مباشر - وصل في بعض الأحيان إلي حد استباق النظريات – كاللاوعي وما تحت الوعي وما فوقه ووراءه وكذلك اللاوعي الجمعي النماذج أو الأنماط الأولية – بل لقد بلغ حد التطابق في المصطلحات كما سنرى مثلا مع كلمة الإعلاء التي تتكرر في كتبة اكثر من أثنى عشرة مرة..

الواقع أن نيتشه قد تجاوز علماء النفس "المدرسيين" في عصره وتخلص من لغتهم التصورية الجافة وسبقهم إلي كثير من المعارف والأنظار التي لم يدروا عنها شيئا. نظر في خفايا النفس الفردية وما تنكره خجلا أو تحجبه خوفا من نفسها ومجتمعها ، كما نظر في العلاقات الوثيقة بين الحضارة والدين ، وبين المجتمع والأخلاق ، وتتبع التطورات الحضارية التي كونت ما نسميه الوعي إلى الأجداد وأجداد الأجداد واثبت أن هذا الوعي ليس ألا حصيلة الأخطاء عريقة ، وأن الضرورة تقتضي الغوص إلى ما تحته في متاهة الدوافع المستمرة ، كما تقتضي التطلع إلى ما بعده في "وعى جمعي" يحمله جيل من أصحاب الأرواح الحرة المريدة الخلاقة ، جيل راح ينتظره ويعد له ويبشر به بأعلى صوته . وهو لم يكتف في كل هذا بأن يكون خبيرا بالنفس يقتفي أثار منابعها الذاتية الحقة ، ولم تقف تجاربه ومحاولاته عند البحث عن هذه المنابع الأصيلة (يقول في إحدى القطع التي كتبها عن زرا دشت : الانتظار والتأهب . انتظار أن تنبثق منابع جديدة . أن ينتظر المرء عطشه ويتركه حتى يصل إلي أقصى مداه لكي يكتشف منبعه) لم يقف الأمر عند هذا بل عرف أن "السيكولوجية " التي يقصدها "سوماتية" أن ممتدة الجذور في الجسد . ولهذا لم يكن من قبيل المصادفة أن يجعل عنوان إحدى حكمة التي كتبها ضمن شذرات كتابة الأكبر الذى سبقت الإشارة إليه : "الاهتداء بالجسد" وأن يقول فيها : "على فرض أن (النفس) كانت فكرة جذابة غنية بالأسرار الغامضة ولم يستطع الفلاسفة – والحق معهم – أن ينفصلوا عنها ألا مرغمين ، فربما كأن ذلك الذي بدأ يتعلمون كيف يستبدلونه بها اكثر جاذبية واحفل بالغوامض والأسرار "

ولا شك أن نيتشه – بعد شوبنهور وفويرباخ – قد اكتشف أن الجسد فكرة اكثر إثارة للدهشة من فكرة النفس "العتيقة" . وقد لا نعدو الصواب إذا قلنا باختصار يحتمه ضيق المقام أن هؤلاء الثلاثة قد عملوا على تحول الفكر الحديث من ميتافيزيقا العقل– . الذي أنهار وخلع عن عرشه بعد موت هيجل – إلى ميتافيزيقا الجسد والإرادة والدوافع . ولعل نيتشه أن يكون أشدهم من هذه الناحية تأثيرا على تيارات عديدة من فلسفة الحياة إلى فلسفة الوجود إلي علم النفس الوجودي إلي الأنثربولوجيا الفلسفية إلي مدارس التحليل النفس المختلفة..

هل يعني هذا أن نجعل من نيتشه "عالم النفس" كما أصر على وصف نفسه في بعض نصوصه ؟ وهل يصح أن نشق على أنفسنا فنوازن موازنة دقيقة بين نصوصه التي تتجلى فيها "أنجازات السيكولوجية" وبين نصوص أخرى نستقيها من علماء النفس التحليلين (كما فعل فيلسوف الحياة لودفيج كلاجيس (١٨٧٢-١٩٥٦) في كتابة انجازات نيتشه السيكولوجية[٢] مبينا سبقه لهؤلاء في العديد من مناهجهم ونظراتهم ومطلحاتهم) إن البحث العلمي لا يعرف حدا يقف عنده ، ولا يتهيب بابا يطرقة ولا طريقا يقتحمه . وكل ما سبقت الإشارة إليه أمور مشروعة لا غبار عليها . ولكن المشكلة أن جوانب نيتشه متعددة - مثل في ذلك مثل كل مفكر حقيقي ضخم – فهو "سيكولوجي" أراد – على حد قوله – أن يجعل من علم النفس "طريقا إلى المشكلات الأساسية الكبرى"بحيث يصبح "سيد العلم" ويسخر سائر العلوم لخدمته والإعداد له . وهو بجانب ذلك "فسيولوجي" اراد أن يعرف "الفيزيس" فى الطبيعة وفى حياة الإنسان وجسده الخاص ، و "فيلولوجي" ضاق بمناهج فقهاء اللغات القديمة فى عصره – وقد كأن استاذا لها – وبضيق أفقهم وقصور تفسيراتهم اللغوية المرهقة . ثم هو قبل كل شئ وبعد كل شئ مفكر ميتافيزيقى وفيلسوف حضارة عدمية غاربة وأخرى مقبلة في مستقبل يبشر به ويعلن عنه ويدعو إلى خلقه وإبداعه .

وتبقى في النهاية مشكلة نصوصه نفسها . أن هذا النصوص المجنحة المتوهجة بنار الغضب أو النشوة تحير كل من يحاول الاقتراب منها . فهل يمكن أن نقف منها. موقفا موضوعيا باردا يقتضيه التحليل العلمي ، وهل نستطيع من ناحية أخرى أن نقى أنفسنا خطر الأنجذاب لدوامتها والأنجراف مع حماسها وجموحها ؟ أن نيتشه يصف نفسه بأنه ليس بشرا وأنما هو ديناميت ! وهو يؤكد باستمرار أنه قدر وأن قدرا لم تسمع عنه البشرية قد ارتبط به .. ومن يطلع على صفحة واحدة من كتاباته لا ينجو من زلزلة تصيبه أو حمم تتناثر من بركانه . ولن ينسى أحد وصفه لنفسه في هذه الأبيات التي جعل عنواتها "هو ذا الإنسان" من كتابه الذي يحمل نفس العنوان: حقا!أني اعرف أصلي! ، نهم لا اشبع ، أتوهج ، آكل نفسي .. كاللهب المحرق، نورا يصبح ما امسكه

فحما ما اتركه ... حقا!أني لهب محرق!

لا مفر أذن من أن نحاول الأمرين معا على صعوبة الجمع بينهما: أن نفهم هذا المفكر اللاهب الملتهب ، وأن نتعاطف معه ونجرب أن نرى رؤاه ، وبذلك نرضى مطلب الموضوعية الذي لا غنى عنه ، ونستجيب لدفئ الوجدان الساحر الذي ينفح وجوهنا مع كل سطر من سطور .الأمر عسير كما قلت ، وهو أشبه بإقامة العدل أو عقد الزواج بين الثلج والنار!انه يتطلب اتخاذ مسافة البعد الكافية التي تحتمها النظرة العلمية المحايدة ، كما يقتضي القرب المتعاطف الذي يحتمه التعامل مع مثل هذا الفيلسوف الشاعر بالمعنى الاعمق لا بالمعنى التقليدى لهاتين الكلمتين. ولعل هذا البعد السحيق من جهة وهذا التواصل الوثيق من جهة اخرى هما اللذان تفرضهما كل علاقة أصيلة يمكن أن تنشأ بين الأنا والأنت (على حد تاكيد مارتن بوبر فى كتبه العديدة عن هذه العلاقة الجوهرية الاصيلة التى اوشكت أن تغيب غيابا مطلقا عن حياتنا العربية والمصرية!).

بقى أن نتم المهمة التى اشرنا إليها فى بداية هذا التقديم ، ألا وهى بيان التأثيرات المباشرة أو الغير مباشرة لكتابات نيتشه " النفسية" على أعلام التحليل النفسي او بالأحرى "علم نفس الأعماق" كما يوصف في لغته . وهى مهمة سنحاول اداءها بايجاز شديد لا يسمح المقام بتفصيله.

لنبدأ برائد التحليل النفسى ومؤسسه فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩). ولنذكر اولا أنه كان معاصرا لنيتشه الذى يكبره فى السن باثنى عشر عاما فحسب ، وأنه اتخذ منه ومن فلسفته موقف التحفظ الذى لم يكد يتزحزح عنه . ولعل القارئ لم ينس تلك الفقرة المشهورة من نهاية المحاضرة الثامنة عشرة من محاضراته التمهيدية عن التحليل النفسى التى يشرح فيها كيف أوذي الإنسان الحديث ثلاث مرات فى غروره واعتزازه بنفسه ومكانته فى العالم . كانت المرة الأولى عندما تم التحول الأكبر فى عصر النهضة من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس على يد كوبرنيقوس (١٤٧٣-١٥٤٣) الذي افترض أن أرضنا ليست هى مركز الكون ، وكأن من الضروري أن يستخلص الإنسان من ذلك أنه ليس تاج الخليقة وأن العالم لم يخلق من اجله . وكانت

المرة الثانية عندما قدم تشارلز داورين (١٨٠٩-١٨٨٢) كتابه عن اصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي فاثرت نظريته في التصور الديني بوجه خاص عن كون الأنسان صورة الله وخليفته علي الأرض . أما المرة الثالثة فكأن الأذى اشد قسوة واعمق جرحا ، إذ جاء من جانب " البحث السيكولوجي الراهن الذي يريد أن يثبت للأنا أنها لا تملك حتى أن تكون سيدة في بيتها الخاص ، أنما تظل معتمدة علي أنباء شحيحة عما يجري بصورة غير واعية في حياتيا النفسية ". ومع أن فرويد يقرر في تواضع أن أصحاب التحليل النفسي ليسوا هم أول من نبه إلي ضرورة الرجوع إلي الذات ولا هم وحدهم اللذين فعلوا ذلك ، الا أنه يستطرد فيقول : " يبدو أنه كتب علينا أن نعبر عن هذا اقوي تعبير وأن ندعمه بالمادة التجريبية التي تهم كل فرد ، . ولسنا هنا بصدد مناقشة الطابع التجريبي والعلمي للتحليل النفسي ، فالجدل حول هذه المسألة يطول ، ولكننا نسأل فحسب أن كأن من حق فرويد وتلاميذه وحدهم أن يستأثروا " بمجد" إيذاء الإنسان الحديث وتعرية عالمه الباطني المظلم ، ام أن نيتشه قد سبقهم إلى الأخذ من هذا المجد بنصب !

مهما يكن الأمر فأننا نجد فرويد يشيد في سيرته (أو صورته الذاتية) - التي نشرت سنة ١٩٢٥ - بالفيلسوف شوبنهور ويتحدث عن توجه التطابق القوي بين التحليل النفسي وفلسفته . وهو يشهد بأن هذا الأخير لم يصرح فحسب بأولوية " الانفعالية " والأهمية القصوى " للجنسية " ، وأنما توصل كذلك إلى نظرات نافذة في "إليه الكبت" (راجع سيرة فرويد الذاتية ، فرانكفورت غلي نهر الماين ، سلسلة كتب فيشر ، ص ٨٧)[٣] ويستدرك فرويد -الذي كأن فيما يبدو شديد الحرص علي عدم المساس بأصالته واكتشافه للاوعي - فيقول أنه لا يمكن الحديث عن أي تاثير لشوبنهور عليه وعلي بناء نظريته لأنه لم يطلع علي كتابات الفيلسوف الا في وقت متأخر جدا ولم يكن ينتظر من رجل مثل فرويد الذي عرف بثقافته واطلاعه الأدبي الواسع - أن يتجاهل معاصره نيتشه ، فنجده يسجل في الموضع السابق من سيرته هذه الملاحظة الدالة :" اما نيتشه ، الذي كثيرا ما تتطابق مشاعره ونظراته بصورة مذهلة مع النتائج المضنية لتحليل النفسي ، فقد تجنبته طويلا ولم يكن يرجع إلى السبق (أو الأولوية) بقدر ما كأن يرجع إلى حرصي علي المحافظة علي حريتي " ولا

يخفي على القارئ أن هذه العبارة تنطوي على ما عكس ما أراد عالم النفس الشهير اذ يبدو أنه- في هذه النقطة على الأقل – لم يعرف نفسه كما كان يتوقع منه ، ولم يستطيع اخفاء اهتمامه ينفي أي تأثير عليه من نيتشه ، فكأني به قد وقع زلة من زلات اللسان او القلم التي تثبت ما حاول أن ينكره ويخفيه !

ولا يتسع المجال لتناول علاقة فرويد بنتشه بصورة مفصلة ، ويكفي أن نشير – تاكيدا لهذه العلاقة التي حاول مؤسس التحليل النفسي أن ينفيها أو يقلل من شأنها – إلى أن مؤرخ حياة فرويد – وهو العالم الإنجليزي أرنست جونز - يذكر في كتابه عن حياة أستاذه خطابا مؤرخا في سنة ١٩٠٠ يقرر فيه أنه "مشغول بقراءة نيتشه" ، ولابد أنه لم يفته أن يطلع عليه من قبل وأن لم يبدأ العكوف عليه إلا في السنة المذكورة . ونضيف واقعة أخرى لا تخلو من دلالة على العلاقة غير المباشرة بينهما. فقد حضرت صديقة نيتشه لو سالومي (وهي التي حاول عبثا أن يخطب ودها !) مؤتمر التحليل النفسي الثالث الذي أنعقد في شهر سبتمبر سنة ١٩١١ في مدينة فيمار. والمعروف أنها أنضمت بعد ذلك إلى مدرسة فرويد الذي اعتبرها من تلاميذه ، كما حاولت في مذكرتها التي كتبتها بعنوان "من مدرسة فرويد" أن نربط نظريات التحليل النفسي وتعبيرات نيتشه وصيغه النفسية المختلفة ، وأخيرا نشير باختصار إلى الرسائل المتبادلة بين فرويد والكاتب الروائي الاشتراكي أرنولد تسفانج [٤] (١٨٨٧-) في فترة امتدت من سنة ١٩٢٧ حتى سنة ١٩٣٩ . فقد أخبره تسفايج أنه يزمع وضع كتاب أو رواية طويلة عن نيتشه ، ثم أرسل إليه في الثاني من ديسمبر سنة ١٩٣٠ من مدينة فينا خطابا يقول فيه أنه - أي فرويد - قد حقق كعالم نفس تلك الرسالة التي شعر نيتشه بوجد أنه الملهم أنه مكلف بأدائها ، وأن كان قد عجز عن تحويل رؤاه الشعرية إلى حقائق علمية . وأخذ الكاتب الروائي يعدد "إنجازات" فرويد التي سبقه الفيلسوف إلى الإحساس بها وصياغتها : "لقد حاول نيتشه أن يصور "ميلاد التراجيديا " ، وأنت قد فعلت هذا في كتابك عن "الطوطم والمحرم " (التابو) وعبر عن شوقه إلي عالم يقع وراء الخير والشر ، وقد استطاعت عن طريق التحليل النفسي أن تكتشف مملكة تنطبق عليها عبارته ، وأن تقلب قيمة كل القيم ، وتتجاوز المسيحية ، وتصوغ "خصم المسيح " الحقيقي ، وتحرر مارد الحياة المتصاعدة من الزهد الذي كانت

تعتبره المثل الأعلى ، ولقد استطاعت كذلك أن ترد " إرادة القوة " إلي الأساس الذي تقوم عليه ، وأن تتناول بعض المشكلات الجزئية التي اهتم بها نيتشه عن الأصل اللغوي للمفاهيم الأخلاقية فتتطرق منها إلي مشكلات اعظم واهم من الكلام والافصاح والربط بين الأفكار وتبليغها ونتوصل إلي حليا . أما الروح المنطقية او السقراطية التي رفضها فقد قصرتها علي مجالات الوعي ووضعتها في حدودها بصورة ادق . " ولما كنت باحثا طبيعيا وعالما نفسيا يتقدم خطوة خطوة فقد أتممت ما تمني نيتشه أن يتمه ، الا وهو الوصف العلمي للنفس البشرية وجعلها مفهومة، ثم زدت علي ذلك فبينت – بحكم كونك طبيبا – سبل تنظيمها وعلاج امراضها . أنني اعتقد كذلك أن هناك قدرا كبيرا من الملاحظات الفردية – التي تتصل بفرويد " الكاتب " وتمد جسورا بينه وبين نيتشه ، كما أعتقد أن بسالة " المتفلسف بالمطرقة " قد فاقتها بسالة الباحث بأسلوب موضوعي خالص عن الدوافع الأورفية والديونزية . واكتشاف تأثيرها وفعلها في كل واحد منا ...."

ماذا كان رد فعل مؤسس التحليل النفسي علي كل هذا التمجيد والاشادة بدوره؟

العجيب حقا أنها لم تحوله عن تحفظه تجاه الفيلسوف ، بل لعلها قد زادته إصرارا عليه ! فهو ينصح الكاتب الروائي بالعدول عن فكره تأليف الكتاب ، بل يضيف في خطاباته التالية أننا لا نعرف الا اقل القليل عن تكوين نيتشه الجنسي ، وهذا القليل لا يساعدنا علي تطبيق ادوات التحليل النفسي لالقاء الضوء علي حياته وقدره .. ويبدو أن الكاتب لم يقتنع بالحجج التي تذرع بها فرويد ، فارسل إليه هذا الاخير – في خطاب مؤرخ في السابع من ديسمبر من السنة نفسها ١٩٣٠ – هذه العبارة الدالة :" اكتب عن العلاقة بين تأثير نيتشه وتأثيري بعد أن أموت " (ارجع الرسائل المتبادلة بين فرويد وأرنولد تسفانج ، نشرتها ارنست فرويد ، فرانكفوت علي الماين ، ١٩٦٩ ، ص ٢٥ وما بعدها).

لعل هذا الموقف المتحفظ أن يرجع - كما تقدم - إلى خشية فرويد أن يستقر في الأذهان سبق نيتشه وأن يضر ذلك بريادته وأصالته، والرد على هذا بسيط: فليس نيتشه هو الوحيد الذي أثر على تفكير فرويد، سواء اعترف به أم أنكره (فثمة تأثيرات

مؤكدة من أسماء أخرى مثل ليبنتز وجوته وشوبنهور وكاروس - الفيلسوف الطبيعي الرومانتيكي المعروف بكتابه عن النفس وبحديثه عن اللاوعي) كما أن عشرات المؤثرات لا تصنع عبقرية، والاطلاع على عشرات الحكم والأفكار الملهمة لا يغني عن ضرورة تشكيلها ولا ينال من أصالة اكتشاف المنهج وسبل الفحص والعلاج. هل نقول إذا مع باحث مثل هنري ف. إلينبرجر (في كتابه اكتشاف اللاشعور، الجزء الأول عن نيتشه نبي عهد جديد، ص ٧٣ - ٣٨٥ من الترجمة الألمانية، ١٩٧٣)[٥] أن تأثير نيتشه يتغلغل في مدرسة التحليل النفسي بأكملها؟ أن الحكم الموضوعي النزيه يقتضي المقارنة بين النصوص مقارنة دقيقة. وهو جهد مشروع كما قلت، وسنخرج منه في النهاية بما لا يمس رائد التحليل النفسي في أصالته، ولا يحول فيلسوف إرادة الحياة والقوة إلى عالم نفس! وفي تقديري أن هذه المقارنة الدقيقة – التي نفتقدها حتى الآن – ستنتهي إلى النتيجة التي أشرت إليها، ولكنها ستؤكد فضلا عن ذلك أوجه تشابه عديدة بين فكر المفكر وعلم العالم بغض النظر عما أثير حول علمه من ظنون وعما بذل من محاولات لتدعيم أفكاره بالتجارب و"التقنيات" أو الأساليب العلمية والطبية الدقيقة. سوف نلاحظ مثلا أن الفيلسوف وعالم النفس يشتركان في الاعتقاد بأن كل تفكير الإنسان وفعله وكل أشكال التعبير عن الحياة البشرية عند الفرد والجماعة أنما هى مظاهر أو ظواهر معبرة عن "عمق" باطن، وأن "اللاوعي" هو الذى يقوم في ذلك بالدور الأول والأكبر لا "الوعى"، إذ تكون السيطرة لقوى الدافع التى تأتى من مناطق لا واعية في النفس، وهى قوى أو طاقات تعد أقدم من الوظيفة العقلية، كما تكتشف عن الجانب الأكبر من شخصية الإنسان الذى يحاول بطبيعته أن يتستر خلف أقنعة من كل نوع - ويتم هذا الكشف حتى في أحلامه (حسب نظرية فرويد عن الأحلام). ولهذا يؤكد نيتشه في مواضع كثيرة من نصوصه أننا نستطيع أن نستخلص من التعبيرات الانفعالية لأي إنسان ما يفوق في حقيقته ودلالته كل ما يمكن ان نستخلصه من العقل الذى يعمد دائما إلى الوزن والقياس والحساب والتخطيط.

ولقد اعترف فرويد - كما سبق القول - بأن كتابات نيتشه تنطوى على نظرات حدسية نجدها في كثير من الأحيان متطابقة مع النتائج التجريبية للتحليل النفسي ، والواقع أن هذه الكتابات تتناثر فيها مفاهيم وأفكار لا شك في أهميتها وقيمتها

التحليلية والنفسية، ناهيك عن مصطلحات يمكن أن توصف بأنها بذور نمت منها بعض المصطلحات التى استقرت في التحليل النفسى (مثل مصطلح "الـهو" الذى يقابلنا أكثر من مرة في الكتاب الأول من هكذا تكلم زرادشت وتبقى النظرات الحدسية- كما وصفها فرويد بحق - هى الأجدر بالاهتمام، إذ لا نستبعد أن تكون قد أثرت على رائد التحليل النفسي مهما أنكر ذلك التأثير أو تنكر له . ولنذكر بعض هذه النظريات باختصار: التصور الدينامى للنفس مع تصورات أخرى مرتبطة به كالطاقة النفسية، ومقادير الطاقة الكامنة أو المعوقة، وتحويل الطاقة من دافع إلى آخر، تصور أن النفس نظام أو نسق من الدوافع التى يمكن أن تتصادم وتتصارع أو تندمج وتذوب في بعضها، تقدير أهمية الدافع الجنسي وأن لم يجعله الدافع الأول والأهم كما فعل فرويد قبل أن يتكلم عن غريزة الموت في كتاباته المتأخرة، إذ أنه يأتى عنده بعد دوافع العدوان والعدم، فهم العمليات التى سماها فرويد "إليات دفاعية" وبخاصة عملية الإعلاء والتعويض، والتعجيل أو التعويق - والذى يسميه فرويد الكبت - واتجاه الدوافع وجهة مضادة للذات نفسها. كذلك نجد بعض الأفكار المهمة متضمنة في نصوص الفيلسوف مثل صورة الأب والأم، وأوصافه للإحساس بالحقد والضمير الكاذب والأخلاق الفاسدة التى سبقت أوصاف فرويد للإحساسات العصابية بالذنب كما سبقت وصفه للأنا الأعلى، أضف إلى هذا كله أن كتاب فرويد المشهور "الضيق بالحضارة" يكاد أن يوازى كتاب نيتشه عن "تسلسل الأخلاق" موازاة دقيقة في نقد العصر والحضارة، ولعل كليهما قد تأثر بما قاله الفيلسوف والكاتب الفرنسي ديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤) من أن الإنسان الحديث مصاب بمرض عجيب مرتبط بالمدنية، لأن المدنية تتطلب منه أن يتخلى عن إشباع دوافعه. وغنى عن الذكر أن الاثنين قد عاشا متعاصرين، وأنهما قد مرضا بزمانهما وحضارتهما وحاولا أن يعرياهما من أقنعتهما الزائفة. والفرق الأساسى بينهما أن عالم النفس قد اهتم بالتطور الذى يبدا من الماضي بينما تطلع الفيلسوف بكل غضبه وحماسه إلى المستقبل.

ويأتى دور الفرد آدلر (١٨٧٠ - ١٩٣٧) مؤسس علم النفس الفردي الذي يدور حول قضية أو فكرة تبدو شديدة القرب من تفكير نيتشه. فالمعروف أن آدلر قد اعتبر الشعور بالنقص أو الضآلة من أهم حقائق الحياة النفسية، كما استخلص منه

نتائج مهمة تتعلق بتحديد شخصية الفرد وبطابع الحياة الاجتماعية، وهو يذهب إلى حد القول بأن الإنسان هو الكائن الذى يسعى سعيا دائبا لإكمال شخصيته، وذلك بفضل إحساسه بنقصه وضآلة قيمته، فإذا عاق هذا السعى إلى الكمال عائق وحيل بينه وبين الطموح إلى القوة وإثبات الذات ظهرت عليه أعراض المرض العصابى.

ولا شك أن العبارات السابقة تغرينا بالتقريب بين فلسفة نيتشه وبين مذهب آدلر الذى يحركه الطموح إلى القوة أو "إرادة القوة". وقد نسرع إلى الظن بأن هذا المذهب يردد تنويعات مختلفة على لحن أساسى من إلحان نيتشه، وربما يؤيدنا في هذا الظن أن آدلر نفسه - في كتابه عن الشخصية العصبية (١٩٢١) - يوافق على أن "ارادة القوة" تصلح للتعبير عن مسعاه وأن هذه الفكرة الموجهة - كما يقول في التمهيد للجزء النظرى في ا لكتاب المشار إليه - "يندرج تحتها اللبيدو والدافع الجنسى والميل للأنحراف أيا كان مصدرها جميعا، أن إرادة القوة و"إرادة المظهر" عند نيتشه تنطوى على جوانب كثيرة من رأينا الذى يقترب بدوره في بعض النقاط من آراء فيريس وغيره من المؤلفين القدامى. ولا يكتفى آدلر بهذه العبارات التى تشهد باطلاعه الواسع على فلسفة نيتشه واعترافه بتأثيرها عليه، بل يضيف قوله في كتاب آخر نشره بالاشتراك مع زميله كارل فورتميلر تحت عنوان "العلاج والتربية"، وإذا ذكرت اسم نيتشه فقد كشفت عن أحد الأعمدة الشامخة التى يقوم عليها فننا، أن كل فنان يطلعنا على خبايا نفسه، وكل فيلسوف يعرفنا بطريقته في توجيه حياته وجهة عقلية، وكل معلم ومرب يشعرنا بانعكاس العلم على وجدانه، كل هؤلاء يهدون بصرنا وإرادتنا في أرض النفس الواسعة" - (راجع كتاب يوسف راتنر عن الفرد آدلر ١٩٧٢، ص ٨٢، سلسلة كتب روفلت المصورة عن شخصيات الأدباء والفنانين والمفكرين، العدد ١٨٩)(٦)

ربما أوحى إلينا هذا كله بأن مذهب آدلر صورة نفسية من فلسفة نيتشه. غير أن الحقيقة أبعد ما تكون عن هذا الظن، بل ربما جاز القول بأن علم النفس الفردي يسير في اتجاه مضاد لأفكار فيلسوف القوة. ولا يرجع هذا إلى أن آدلر قد تأثر به كما تأثر بغيره، فالتأثيرات مهما اشتدت وتنوعت لا تصنع، كما قدمنا - شخصية ولا فكرا

متميزا، وأنما يرجع إلى الفروق الموضوعية الدقيقة بينهما، فإرادة القوة التي تصورها نيتشه تختلف عن الطموح إلى القوة الذى يفسح له آدلر مكانا مهما في نظريته عن العصاب، وبينما يعبر الأول بفكرته عن إنسانية أعلى ويجعل منها وسيلة تخطى الإنسانية الحاضرة وغايتها، نجد آدلر يعتبر الفكرة نفسها وموقف نيتشه بأكمله تعبيرا عن اليأس والقلق ونزعة التعويض التي تدفع بصاحبها إلى السيطرة على الآخرين وإثبات القوة والغلبة عليهم (ولا ننسى بهذه المناسبة أن فيلسوف القوة كان فاسد المعدة مضطرب الأعصاب مصابا بالأرق المزمن وشقيا يتجاهل العصر وجحوده بحيث يمكننا أن نقول مع بعض الباحثين أن علم النفس الفردى هو أبلغ اتهام لإرادة القوة وأقسى تعرية لخداع صاحبها لنفسه وتدميره لها، وكما وضع فرويد التصميم الواعى والتدبر والحكم العقلى الواضح في مقابل الدوافع اللاوعية، كذلك أقام آدلر من الشعور بالجماعة سدا يحمى الحياة النفسية عن عواصف الطموح إلى القوة والسيطرة الإنسانية، صحيح أن آدلر قد سلم بوجود ثنائية نفسية تذكرنا بما قاله فرويد عن مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، أو دوافع الحب والحياة ودوافع التدمير والموت، ولكن الواقع أن علم النفس الفردي يحاول تحقيق التوازن بين النزوع الفردي إلى القوة وبين الشعور بالجماعة أو المجتمع. فإذا كانت إرادة القوة تمثل الدافع الأصلى وتعبر عن غريزة الحياة الأساسية والمحور الذى يدور حوله الوجود، فأن الشعور بالجماعة هو الأصل والأساس في حياة الإنسان، وما النزوع إلى القوة إلا حركة نفسية نابعة من عقدة الشعور بالنقص (أو ضآلة القيمة) مفسدة للإنسان مدمرة لكيانه.

وليس الإنسان في نظر علم النفس الفردى مجرد حالة فردية أو استثنائية تطمح إلى القوة والسيطرة ولا تعرف شيئا عن الحب كما زعم فرويد عن تلميذه المنشق ! وأنما يقاس الفرد دائما بمقياس الإنسان المثالي الذى يتبع قواعد اللعبة التى يسنها المجتمع ويسير- على هدى التربية وعلم النفس - إلى تحقيق الحياة الإنسانية المشتركة مع إخوته في الجماعة الإنسانية.

ونصل أخيرا إلى العلم الثالث من أعلام "علم نفس الأعماق" وهو كارل جوستاف يونج (١٨٧٥ - ١٩٦١) لنعرف إلى أى حد تأثر "بالخبير بالنفوس". والحق

أن يونج يسلم بهذا التأثير بجوانبه الإيجابية والسلبية. ونستشهد على هذا برسالة كتبها قبل موته بشهور قليلة إلى أحد رجال الدين الأمريكيين وقال فيها: "أن تقديم تقرير مفصل عن تأثير أفكار نيتشه على تطورى العقلى لمهمة طموح تتخطى حدود قدرتى. فقد أمضيت شبابى في المدينة التى كأن نيتشه قد عاش فيها فترة من حياته وعمل في تدريس اللغات القديمة في جامعتها، وبذلك شببت في جو لا يزال يرتجف تحت سطوة مذهبه، على الرغم من أن هجماته كانت تلقى مقاومة شديدة. لم أستطع أن أتجنب الأثر الذى أحدثه إلهامه الأصلي على نفسى وشدنى إليه بقوة. فقد كأن يتميز بالإخلاص والصدق الذى لا يمكن أن يدعيه عدد غير قليل من الأساتذة الأكاديميين الذين يهتمون بمظاهر الحياة الجامعية أكثر مما يهتمون بالحقيقة. والأمر الذى أثر في أعظم تأثير هو لقاؤه بزرادشت ونقده "للدين"، هذا النقد الذى أفسح في الفلسفة مكانا للعاطفة المتوقدة من حيث هى دافع أصيل على التفلسف. شعرت أن "التأملات لغير أو أنها" قد فتحت عيني، أما "تسلسل الأخلاق" و "العود الأبدى" فكأن حظهما من اهتمامي أقل، واستطاعت أحكامه السيكولوجية النفاذة أن تبصرنى تبصرة عميقة بما يمكن أن يحققه علم النفس.

وعلى الجملة، كأن نيتشه بالنسبة إلى هو الإنسان الوحيد الذي قدم لى في ذلك العصر إجابات كافية، عن بعض الأسئلة والمشكلات الملحة التى كنت أشعر بها أكثر مما أفكر فيها (رسائل يونج، الجزء الثالث) ص ٣٧٠ وما بعدها).

هذا الاعتراف الصريح من مؤسس علم النفس التحليلي لا يحتاج إلى تعليق. ويمكن أن نضيف إليه اعترافا آخر يسجله بكل العرفان عن سنوات الطلب والتحصيل في شبابه، فقد أقبل على قراءة نيتشه في نهم وحماس، ثم قرأ "هكذا تكلم زرادشت" فكانت قراءته لهذا الكتاب بجانب فاوست لجوته - أقوى تجربة مر بها في شبابه (راجع ليونج: ذكريات وأحلام وأفكار، نشرتها أنييلا جافيه، زيورخ وشتوتجارت، ١٩٦٣، ص ١٠٩ وما بعدها)(٧). ولعل أول أثر لهذه القراءة قد ظهر في رسالته الجامعية عن "سيكولوجية الظواهر المسماة بالظواهر الخفية وتشخيص أمراضها"

(١٩٠٢) فقد درس فيها حالة من حالات "الكريبتومنيزيا" التذكر الخفي واللاشعوري) والتي صادفها عند نيتشه.

ولم تمض سنوات قليلة حتى رجع إلى نفس الموضوع، وحاول أن يتحسس طريقه إلى "شيطان اللاوعي" الذى وقع الفيلسوف تحت تأثيره السحرى. عند تدوينه لكتابه عن زرادشت: "أن هذه الاهتزازات الراجفة العميقة للشاعر، وهي التي تتخطى مجال الوعي وتتجاوزه، هي القوى التي أظهرت للنور أقصى التداعيات تطرفا وخفاء، هنا اقتصر الوعي على القيام بدور العبد الخادم لشيطان اللاوعي الذى طغى على الوعي وراح يغمره بالخواطر الغريبة، وما من أحد استطاع أن يصف حالة الوعي بمركب لا واع مثل نيتشه نفسه (الكلريبتومنيزيا، في المجلد الأول من مؤلفات يونج الكاملة ص ١١٣ وما بعدها) - ويحاول الطبيب النفسي الشاب أن يتابع هذا الموضوع الشائك عن "الأرواح" والأرباب عند الإغريق وبخاصة عن شخصية ديونيزيوس مع الإشارة الصريحة إلى تأثيرها على نيتشه ابتداء من كتابه "ميلاد التراجيديا" فيقول في رسالة وجهها سنة ١٩٠٩ إلى فرويد : "يبدو أن نيتشه قد أحس بهذا إحساسا قويا، ويخيل إلى أن الديونيزى" كأن يمثل موجة ارتداد جنسية لم تقدر قيمتها التاريخية حق قدرها، وقد تدفقت بعض عناصرها الجوهرية إلى المسيحية، وأن طبقت تطبيقا آخر يتسم بالاعتدال والتصالح (رسائل يونج، الجزء الأول،ص٣٥).

ولا يقف الأمر عند هذه النصوص وأشباهها لبيان تاثير نيتشه على يونج، فالواقع أن خيوط هذا التأثير بشخصية نيتشه و"نمط" حياته وتفكيره بل وأحلامه ورؤاه تتخلل كتاباته من بداية حياته إلى نهايتها. ولا شك أنه كأن صادقا كل الصدق عندما قال في كتابه المشهور عن" سيكولوجية اللاوعي" ١٩١٢ (وطبع طبعات منقحة بعد ذلك) أنه قد بدأ حياته طبيبا نفسيا وعقليا، ولكن نيتشه هو الذى أعده إعدادا لعلم النفس الحديث (سيكولوجية اللاوعي، المجلد السابع من المؤلفات الكاملة، (ص١٢٨)(٨). ولولا ضيق المقام لتعرضنا للتجارب "الدينية" التي مر بها الفيلسوف

وعالم النفس في صباهما وشبابهما، إذ أنحدر كلاهما من صلب قسيس، ووجد نفسه محاطا بعلماء اللاهوت الذين عجزوا عن الإجابة عن الأسئلة التي أرقتهما.

ولكن الأهم من ذلك ألا ننساق وراء التأثير والتأثر - الذى يظل في تقديرى أمرا غامضا على كل المستويات!- وأن علم أن مؤسس علم النفس التحليلى لم يكن مجرد معجب متحمس لفيلسوف الإرادة والحياة وأنما أتيح له أن يتطور وينضج ويجد ذاته وينظر إليه بعين ناقدة. ونكتفي في هذا الصدد بمثلين نقدمهما من مؤلفاته، فهو في كتابه عن "الأنماط النفسية" (١٩٢١) - وهو أول مؤلف كبير بعد كتابه عن تحولات اللبيدو ورموزه الذى شهد أنفصاله عن فرويد (١٩١٢/١٩١٣) - لا يكتفى بسرد نصوص يقتبسها من نيتشه، وأنما يتناول شخصيته كممثل على نوع من الوعى الذى يحاول بكل جهده السيطرة على الدوافع المظلمة. أنه يذكر بالتقابل الأساسى الذى يعبر عن التضاد الحاسم بين طرفين هما ديونيزيوس وأبوللو - كما عرضه نيتشه في كتابه المبكر عن مبلاد التراجيديا من روح الموسيقى - ثم يتطرق إلى نقد ديناميه الدوافع الكامنة وراء هذا التضاد، ويسوق أمثلة اخرى من التاريخ الحضارى والأدبى نذكر منها رسائل الشاعر الفيلسوف شيلر (١٧٥٩ - ١٨٠٥) عن التربية الجمالية ليعزز بها نقده.

لقد أهمل المفكران الشاعران في رأيه البعد الدينى واقتصرا على الاهتمام بالبعد الجمالى والفنى لشخصيتى أبوللو وديونيزيوس، وهو لا يكفى لتفسير مضمون التجربة الدينية والتاريخية التى تغلغلت في "اللاوعى الجمعى" لقدماء الإغريق فضلا عن أن نيتشه قد تجاهل الجانب الصوفي والتأملى الذى اتسمت به طقوس ديونيزيوس في أماكن مختلفة من بلاد الإغريق: "لقد اقترب نيتشه من الواقع إلى الحد الذى جعل تجربته الديونيزية المتأخرة أشبه بنتيجة ضرورية لا مفر منها، أما هجومه على سقراط في ميلاد التراجيديا فهو هجوم على العقلاني العاجز عن الإحساس بالنشوة والتوهج الديونيزى (الأنماط السيكولوجية)، المجلد السادس من المؤلفات الكاملة، ص ١٥١)[٩] وقد كان من الطبيعى أن يحاول يونج فحص الخصائص النفسية لهذين النمطين الأسطوريين وأن يحاول أن يبين العلاقة بينهما وبين نظريته عن الوظائف

النفسية والمواقف أو الأنماط الأساسية التى تؤدى في مذهبه دورا كبيرا (والمعروف أنه يحدد أربعة أنماط من الوظائف هى التفكير والشعور والإحساس والحدس، كما يحدد نمطين أو موقفين أساسيين هما الانطواء والانبساط). وهكذا يجد أن ما يصفه نيتشه "بالديونيزى" يقترب في تصوره من الشعور المنبسط المتجه إلى الموضوعات الخارجية، إذ تظهر في هذه الحالة تأثيرات أو أنفعالات دافعية قاهرة وعمياء تعبر عن نفسها في صور جسدية عنيفة، أما ما سماه نيتشه "بالأبوللونى" فهو - كما أوضح بنفسه - تعبير عن إدراك الصور الباطنة للجمال والحب والمشاعر المعتدلة المنظمة. وتبرز طبيعة الحالة الأبوللونية إذا قارنا بينها وبين الحلم. فهى حالة استبطان وتأمل متجه إلى الباطن مستغرق في عالم الحلم الغنى بالأفكار والمثل الأبدية، أى أنه في النهاية تعبير عن حالة الأنطواء (المرجع نفسه، ص ١٥٢) ثم يتطرق عالم النفس إلى تحليل شخصية نيتشه نفسه فيقول أنها تجمع بين الوظيفة النفسية للحدس من ناحية وبين وظيفة الإحساس والدافع من ناحية أخرى، أنه يمثل النمط الحدسى أو الوجدأنى الذى يميل للانطواء، يشهد ذلك طريقته الحدسية والفنية في الأنتاج كما يدل عليه أسلوبه في الكتابة بوجه عام وفي ميلاد التراجيديا. وزرادشت بوجه خاص. ومع ذلك فأن هذه النزعة الانطوائية تخالطها - كما نرى من كتبه العديدة التى وضعها في صورة حكم منثورة - نزعة عقلية ونقدية حادة متأثرة باعتراف صاحبها نفسه بإعجابه بحكم الكتاب الأخلاقيين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وتبقى الغلبة في نهاية المطاف للنمط الحدسي المنطوى الذى يفتقر عموما إلى التحدد والتنسيق العقلي والمنهجي. ويميل إلى إدراك "الخارج" عن منظور "الباطن" ولو على حساب الواقع. ويظل الفيلسوف طوال حياته واقعا تحت تأثير السمات الديونيزية للاوعى الباطن، إذ لم تبلغ هذه السمات سطح الوعى إلا بعد أن تفجر مرضه الأخير واستسلم لغيبوبته العقلية الطويلة التى انتهت بموته، ولم تظهر قبل ذلك إلا في مواضع قليلة متفرقة من كتاباته في صورة رموز وإشارات شبقية.

أما المثل الثاني الذي يدل على مدى اهتمام يونج بشخصية نيتشه فيمكن أن نسوقه من النصوص المختلفة التي تعرض فيها العالم السويسري "للقدر" الألماني والمحنة التى جرها الألمان على ملايين البشر في حربين عالميتين، فنحن نجد في

كتابه السابق الذكر عن الأنماط النفسية إشارات يفهم منها أن "زرا دشت" نيتشه قد ألقى الضوء على مضمونات من اللاوعى الجمعى مرتبطة بظهور "الإنسان القبيح" وبالمأساة اللاشعورية الفاجعة التى يعبر عنها هذا "النبى - الضد" أو المتنبئ المعذب (وقد كأن العصر يفيض في ذلك الحين بجرائم الفوضويين والعدميين ومقتل الأمراء والنبلاء والحكام وتطرف إليساريين .. الخ) أما عن اللمحات والرموز التى فاضت عن اللاوعى الأوربى للتعبير عن الخطر القادم على يدى الوحش الفاشى فنلاحظ أن يونج يتحدث عن "البربرى الجرماني" في دراسة صغيرة لـه عن "اللاوعى" ترجع الى سنة ١٩١٨. والغريب في حديثه أنه يعهد إلى المسيحية بمهمة ترويض الجانب "الواضح والأعلى" من وعى هذه الجماعة الخطرة، ويترك مهمة التحكم في جانبها "السفلى" للعناية الإلهية! والأغرب من هذا أنه لا يذكر الخطر الجرماني وحده، وأنما يؤكد أن "الجنس الآرى الأوربى" يتعرض لنفس الخطر النابع من عمق اللاوعى الجمعى، ثم يشير إلى نيتشه إشارة غير خافية حين يقول أن "الوحش الأشقر يمكنه في سجنه السفلى أن يستدير إلينا فيهددنا أنفجاره بأفظع النتائج عن هذه الظاهرة تتم كثورة نفسية في داخل الفرد، كما يمكن أن تظهر في صورة ظاهرة اجتماعية، (عن اللاوعى، المجلد العاشر من المؤلفات الكاملة، ص ٢٥)[١٠].

لقد صدق تاريخ العالم حدس يونج واستيقظ الوحش الأشقر وفجر حمم الكارثة، فهل نقول إليوم أنه ظلم نيتشه فصوره (كما فعل توماس مان بعد ذلك في روايته الرائعة عن الدكتور فاوستوس التى تحمل ملامح من نيتشه ومن المؤلف الموسيقى الغريب الأطوار أرنولدج شينبرج ..) في صورة النمط المعبر عن الوحش الأشقر، أم أنه أنصفه حين أكد أنه عبر عن ذلك "البربرى" الكامن في طبقات اللاوعى السفلى من كل جرمانى وفي أعماق نيتشه نفسه وتجربته؟ مهما يكن الأمر فأن يونج قد اهتم من الناحية العلمية البحتة بابراز قوى الدوافع "النمطية الأولية" التى وصفها نيتشه نفسه وأعلن عن عواصفها وصواعقها المقبلة وحذر من أخطارها، وكأنهما كأن هذا الشاعر الفيلسوف "الخبير بالنفوس" هو ساحر العصر الذى يستحضر أرواح الشياطين المدمرة، ويتنبأ بالكارثة المحتومة، ويعرى الأقنعة الحضارية والأخلاقية والفكرية الزائفة لتسقط وسط الحطام الهائل المتراكم على صدر

أوربا العجوز: "ويل لهذه المدينة العظيمة - وأنا الذى تمنيت أن أشاهد أعمدة النار التى تحترق فيها! لأن هذه الأعمدة النارية يجب أن تسبق الظهر العظيم. ومع ذلك فلهذا أوانه وقدره الخاص!!"

أن هذا النص الذى نجده في زرادشت كما نجد أشباهه في كتب نيتشه الأخرى يدل دلالة واضحة على أنه كان فيلسوف الكارثة. ومع ذلك فأن أمثال هذه النصوص المزدحمة بصور الخراب ورموزه لا يصح أن تغرينا بتفسيرها تفسيرا تاريخيا ضيقا، ولا يجوز أن تنسينا لحظة واحدة أنها تعبر تعبيرا رمزيا عن "الزلزلة القادمة" التى ستتبعها إشراقة "الفجر الجديد" (ولا ننسى أيضا أن الرموز الأصيلة ذات أبعاد عميقة متعددة).

ونسأل أخيرا: ما هى هذه الزلزلة؟ وما هو هذا الفجر الجديد؟ ليس من السهل أن نحدد ما يقصده نيتشه بهاتين الكلمتين أو بغيرهما من كلماته ومصطلحاته الفنية المليئة بالإيحاءات والإشعاعات. ولكن ليس من الصعب كذلك أن نرى - على ضوء ما سبق وما سيأتي بعد أن نيتشه يمثل "صدعا في تاريخ البشرية" (والتعبير لفيلسوف الحياة لودفيج كلاجيس الذى تقدمت الإشارة إليه). ولقد أكد تأكيدا لا مزيد عليه أنه "آخر العدميين"، وأن رسالته هى الكشف عن تصدع عصره "البرجوازى" وانهياره على رؤوس رجاله الجوف، وتعرية وعيه الكاذب بأسره، وتغيير ألواح قيمه التى فقدت قيمتها بعد أن تداعى عامود النظام الميتافيزيقى الذى كان يستند عليه، ولكن من الذى سيطلع هذا الفجر الجديد؟ من الذى سيحول القيم من اللوجوس (المنطق والجدل العقلى) إلى البيوس (الحياة وإرادة المزيد من الحياة)؟ وأخيرا من الذى سيبدع هذا العالم الجديد؟ أنه جيل المبدعين من أفراد الإنسان الأعلى. وليس الإنسان الأعلى على الإنسان المبدع. ومن أجل هذا الإنسان الذى اشتدت حاجتنا إليه كتب هذا البحث، تحية للمبدعين الحقيقيين ولكل من يساعدهم على فهم أسرار الإبداع.

---

[1] جميع النصوص المقتبسة مأخوذة عن الطبعة الكاملة التي نشرها كارل شلشتا F.Nietzsche . Werke 3 Bande . Hrsg. V.Karl Schlechta'2. Durchges. Auflage. Munchen 1960 , 7. Aufl.1973

[٢]Klages Ludwig : Die Psychologischen Errungenschaften Nietzsches , Leipz'g 1926 : 3.Auflage Bonn 1953

[٣]Sigmund Freud : Selbstdars ellung . Schriften zur Geschichfe der psychoanalyse . hg. Und eingeleifet vou t se Grubrich – Simitis Frankfurt / Main (Fischerbucherei 6069) S. 87.

[٤]Sigmund Freud / Arnold Zweig : Brief wechsel. Hg . vou Ernst L. Freud. Frankfurt/main 1969. S. 35 f.

[٥]Ellenberger Henry, F. Die Entdeckung des Undewusstcn Aus dem Amerikanischen vbou Gudrun Theussner - Stampa, Bern-Stuttgart - Wein 1973. Band I. S. 373 - 385: Prophet einer neuen Ara - Nietzsche.

[٦]Joseph Rattner: Alfred Adler in Selbstzenissen und Bilddokumente. Reinbeck 1972. (Rowoholt Bildmonographic). 1891. S. 82

[٧]C. G. Jung: Erinnergungen. Traume. Gedanken. HG. von. Aneila jaffe, Zurich-Stuttgart. 1963 S 109

[٨]C. G. Jung: Uber die Psychologie des Unbewussten. in: G.W. Bd. 7. S. 128

[٩]C.G. Jung: Psychuogische Typen in: G.W. 6, S. 151

[١٠]G.G. Jung: Uber das Unbewusste, in: GW. 10, S. 25.

نيتشه عند دعاة التقدم العرب

جمال مفرج(*)

أيقظ نيتشه، لدى المفكرين العرب، اهتماما خاصا جدا. فمنهم من حرك فيه عوامل البغض العميق، ومنهم من ملأ قلبه بالإعجاب والتمجيد. وتوجه نحوه مؤلفون مشاهير عديدون: سلامة موسى، وفرح أنطون، وعباس محمود العقاد، وعبد الرحمن بدوي، وفؤاد زكريا، وحسن حنفي، وهشام شرابي، وغيرهم. وأثر نيتشه في الحياة الفكرية للعرب، حتى أنه يمكننا أن نقول أنه فاق في هذا التأثير بقية الفلاسفة الآخرين كأرسطو وأفلاطون وديكارت وليبنز وسبينوزا وكانط وهيجل.

بدأ الاهتمام العربي حيال "السائل الكبير" في بداية القرن العشرين، وخصوصا العشرية الأولى منه، أي بعد موته بقليل. ثم انخفض الاهتمام به حتى كاد هذا الاهتمام ينضب. وحوالي الخمسينات عاود تيار الاهتمام بنيتشه بالصبيب مجددا ولكن لمدة محدودة، إذ سرعان ما فقد نيتشه جدارته النظرية. وفجأة، انفجر الإنتاج الفلسفي العربي المكرس لأعمال نيتشه في التسعينات من القرن الماضي، وتفوق بشدة على جميع المراحل السابقة، ولا تزال موجة الإنتاج المكرس لأعماله تنتفخ سنة بعد سنة بحيث تشكل الآن خطر الفيضان.

هذا، ولا يمكن اعتبار تغلغل النيتشوية الجارف في الحياة الفكرية للمجتمع العربي، في جميع الأوقات، مجرد نزوة للزي الشائع، كما حدث في الكثير من البلدان، أو أن نعتبره من صنع الأتباع والمنظرين لأن نيتشه ليس له أتباع، بمعنى الكلمة، في العالم العربي. بل كان هذا التغلغل علامة احترام حيال فكرة التمرد الانحطاطي عنده.

غير أن هذا التأثير للنيتشوية لم يكن مطلقا، فقد عارض بعض المفكرين العرب، ممن اهتموا بدراسة نيتشه، بصورة صريحة لبعض مصادراتها وأعرضوا عن الإقرار بما يترتب عليها من النتائج الإيديولوجية المتطرفة والدينية الملحدة. وهذا الرفض يدل، بوضوح، على أن الغرض من الاهتمام بنيتشه لا علاقة فعلية له بتطبيق

(*) قسم الفلسفة جامعة منتوري بقسنطينة، الجزائر.

مصادرات النيتشوية الفلسفية تطبيقا صارما. وربما كان عدم الاهتمام بالمنهج الجينيالوجي الذي وضعه نيتشه هو أكبر دليل على ذلك. فلقد رفض المفكرون العرب اللجوء إلى هذا المنهج الذي يضع موضع النقد كل المسائل التي يعالجها، ويضع الدين موضع السؤال، والذي كان "موت الإله" و "نهاية الميتافيزيقا" و"انهيار القيم" و"القضاء على الأخلاق" من النتائج المترتبة على تطبيقه.

هذا، ولقد توجه المفكرون العرب نحو نيتشه مسترشدين إما باعتبارات نظرية (خالصة) وإما باعتبارات ذرائعية. إن البعض يرون في أفكاره "وسيلة لإصلاح العالم العربي المتخبط في التقاليد البالية". والبعض الآخرون يرون فيها "وسيلة تفتح أمام الفرد آفاقا وسيعة في مجال القوة والثقة بالنفس وتحرير الحياة من المسكنة والذل" و"التغلب على ما ورثته الأجيال من عقائد موهنة للعزم". والبعض الثالث يرون فيها "دعوة للبحث عن حقيقة غير محدودة".

وينبغي القول أن الذين اتجهوا إلى نيتشه باعتبارات ذرائعية هم الغالبية، وخصوصا مفكري "الانحطاط". فإن نيتشه غالبا ما كان يرد عندهم إلى موقع المعلق، أو الناطق الرسمي باسمهم، أو يتخذ ذريعة تمكن الواحد منهم من عرض إيمانه الفلسفي. فعرضهم لفلسفة نيتشه إنما كان يستهدف تمكينهم من إقامة الأسس لآرائهم الخاصة.

لقد لاقت النيتشوية ترحيبا واسعا، في بداية القرن العشرين، لدى مفكري "الانحطاط " أو "التقدم والتقهقر". وهم المفكرون الذين طرقوا موضوع انحطاط الأمة العربية من منطلق الإيمان بالتطور والتمدن والتجديد. وقد طرق نيتشه نفسه هذه المشكلة، أي مشكلة الانحطاط، باعتبارها أم المشاكل. فالوعي الحاد والوضوح الكبير الذي واجه به نيتشه مشكلة الانحطاط يعد، من دون شك، أهم حدث ثقافي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وينبغي القول أن أسماء "المرحبين الكبار"، الذين دعوا إلى نيتشه بحماسة منقطعة النظير، من مفكري الانحطاط تظل بالدرجة الأولى هي أسماء "فرح أنطون" و"سلامة موسى" و"عبد الرحمن بدوي". وتلك الأسماء يمكن تقسيمها إلى مجموعتين: تلك العناصر التي تلقت العلم في الغرب، في فرنسا خاصة، من أمثال

بدوي. وعناصر، أو مجموعة أخرى، قديمة نسبيا من الكتاب المسيحيين المصريين أو المهاجرين إلى مصر من بلاد الشام من أمثال فرح أنطون وسلامة موسى، وهؤلاء من أكبر المتأثرين بالفكر الغربي والداعين إليه.

كان أول من اهتم من هؤلاء المفكرين بنيتشه فرح أنطون صاحب "مجلة الجامعة". فقد كتب منذ عام ١٩٠٤ مقالا حول فلسفة نيتشه. وكان أحد العناوين الفرعية لواحد من مقالاته عن نيتشه "فيلسوف لا يعرف اسمه قراء اللغة العربية ولكنهم رأوا آثار مبادئه وفلسفته في كل شيء حولهم في كل مكان"(١).

ويقدم فرح أنطون نيتشه بكثير من الحذر والخوف من هيئته الاجتماعية، فيلخص من فلسفته ما هو ضروري للمجتمع العربي، ويعرض عما يمس الأديان، فيقول: "إن مبادئ هذا الرجل تحتوي على كثير من الحقائق الضرورية للحياة وعلى أبناء الشرق أن يطلعوا عليها ليشددوا نفوسهم بها. ونريد بهذه المبادئ تلك التي صب فيها المؤلف كل ما أعطي من قوة النفس وحماستها لتحبيب الحياة والنشاط والقوة إلى الناس وخلقهم بهذه الصفات خلقا جديدا وسحق الانحطاط في النفوس والهمم والأمم"(٢). وشغل نيتشه اهتمام سلامة موسى أيضا في نفس الفترة، أي في بداية القرن العشرين. فراح يلح في مختلف مؤلفاته إلحاحا شديدا مركزا على ضرورة الخلاص من أسر الفكر الغيبي. وفي خاتمة "مقدمة السوبرمان" (١٩٠٩) ردد صيحة نيتشه "بأن الله مات" وأصبحت العبارة ترمز إلى نقطة الانطلاق الحقيقية لفلسفته الخاصة بالمجتمع. إنه استشعر بؤس العمال والفلاحين من صفحات فلسفة نيتشه التي قالت له أن القيم الرجعية الكامنة في التقاليد والعادات واللاهوت والغيبيات، هي التي تخذر حواسهم عن واقعهم فلا يرون أية هاوية تنحدر إليها أقدامهم المغلولة بقيود الآلهة والأنبياء والقديسين والرسل. ومن هذه الزاوية تحددت العلاقة الجدلية العميقة بين دراسة سلامة موسى حول موضوع "الله" وبين تبصير الفئات المطحونة في أسفل السلم الاجتماعي بحقها في الحياة بشرط أن تتحرر من العبودية الأولى، عبودية الوهم والخرافة، وسوف تتحرر عندئذ من العبودية الثانية، عبودية الاستغلال الطبقي(٣). هذا، وأما حديث سلامة موسى عن الإنسان الأعلى

وتحسين نسل الإنسان، فإننا نظن أنه استوحاه من داروين، لا من نيتشه. وكذلك الأمر عند شبلي شميل.

مفكر عربي آخر اهتم بنيتشه، في بداية الحرب العالمية الأولى، هو مرقص فرج بشارة. فقد ألف كتابا صغيرا عن نيتشه في ٢٨ صفحة من القطع المتوسط، وصدر عن مطبعة السلام بالإسكندرية، ونادرا ما أشار إليه المهتمون بنيتشه. وفي مقدمة الكتاب يقول المؤلف: « لست بإخراجي هذا الكتاب إلا ناقلا لقراء العربية أكبر أثر من آثار النهضة العلمية الحديثة في أوربا. والمعني بالأثر هو نيتشه الفيلسوف الجبار الذي هز أوربا بفلسفته هزة عنيفة حولت إليه أنظار الفلاسفة والعلماء والأدباء في جميع نواحي المعمورة... وقد رمي الرجل فيما رمي بالعدمية وحب الذات واحتقار الأديان. على أن القارئ المتثبت لا يرى شيئا من ذلك في كتاباته مطلقا. ولكن تطرفه في الكتابة الناشئ عن أمراضه التي لازمته طوال حياته أعمى كلال النظر عن حبه للحرية المطلقة الغير المقيدة بقانون، وعن احترامه للأديان وإقراره، وهو ملحد، بأنها تملأ المتدين سعادة وقناعة وأملا."[٤]. إن صاحب هذه المقدمة يبدو مشغولا بنقل نيتشه إلى العربية باعتباره رمز الحرية والتحرر، ولكنه، في الحقيقة، مشغول، بالدرجة الأولى، بتبرير جحود نيتشه لكي يحمل القارئ العربي على الاعتقاد بأن كفر نيتشه هو أقرب إلى الإيمان، وبالتالي جعله صالحا للاستهلاك.

وهذا الانشغال بجعل نيتشه مهضوما لدى القارئ العربي، عبر قلب كفره إلى إيمان، نجده أيضا عند (فليكس فارس) مترجم كتاب "هكذا تكلم زرادشت". فهو، مثل أسلافه، يبدأ مقدمته للكتاب ببيان مكانة نيتشه وتأثيره العظيم في أفكار البشر وضرورته للعالم العربي المنحط، فيقول: "إن ما نرانا بحاجة إلى الوقوف عنده من فلسفة نيتشه في كتاب زرادشت الذي لم تفته قضية اجتماعية لم يقل فيها كلمة كان لها دويا في العالم الغربي، إنما هو هذه المبادئ التي تجتث ما غرست قرون العبودية في أوطاننا من استكانة حولت إيماننا إلى استسلام في حين أن روح شرعتها يهيب بالنفس إلى جهادين في سبيل الوطن والإنسانية جمعاء"[٥]. ثم ينتقل إلى إلحاد نيتشه ونقده للدين فيدعونا إلى أن نفهم رفض نيتشه للإله كاشتياق له، أي على نحو يتحول

فيه الإنكار بما ينطوي عليه من عنف إلى توكيد، على الرغم من أن نيتشه لم يكن يعترف بعقيدة من العقائد الشائعة، لا صراحة ولا ضمنا، لأن موقفه من الدين لم يكن موقف المجاوز كما يقول (ياسبرس) بل موقف الرافض لها. فهو يقول: "إن نيتشه يعلن إلحاده بكل صراحة ويباهي بكفره غير أننا لا نكتم القارئ الكريم أن ما قرأناه بين سطوره، وقد مررنا بها كمن عليه أن يتفهم كل معنى ويستجلي كل رمز، يحفزنا إلى القول بأننا لم نر كفرا أقرب إلى الإيمان من كفر هذا المفكر الجبار الثائر الذي ينادي بموت الله ثم يراه متجليا أمامه في كل نفس تخفق بين جوانح الناس من نسمته الخالدة"[٦]. ويختتم مقدمته بقوله: "فليس إذا في عظات زرادشت ما يزعزع عقائدنا أو ينال من إيماننا، بل إن ما فيها ما يتمشى والمبادئ العليا التي اتخذها السلف الصالح لإقامة عظمة الدين على عظمة الحياة"[٧].

ولا شك أن الشعور بهذه الحاجة إلى نيتشه قائم أيضا في نفس (عبد الرحمان بدوي). وهو يعتبر عمله عن نيتشه تمهيدا لإيجاد نظرة جديدة في الوجود من شأنها أن تخلق طابعا ممتازا من الإنسانية، وباسمها سيعلن أبناء الوطن العربي ثورتهم الروحية المنشودة على القيم القديمة. يقول بدوي في مقدمة كتابه عن نيتشه :"لئن كانت الحرب الماضية قد هيئت الفرصة لهذا الوطن كي يثور ثورته السياسية، فلعل هذه الحرب الحاضرة أن تكون فرصة تدفعه إلى القيام بثورته الروحية. فليس من شك في أن هذا الوطن في أشد الحاجة إلى ثورة روحية على ما ألف من قيم وما اصطلح عليه حتى الآن من أوضاع؛ في أشد الحاجة إلى أن يطرح هذه النظرة القديمة في الوجود وفي الحياة، كي يضع مكانها نظرة أخرى، كلها خصب، وكلها قوة، وكلها حياة؛ وفيها...إيمان بإمكان خلق جيل من أبنائه عظيم" [٨].

إن نيتشه حاضر بقوة في هذا النص، بمشروعه، وأفكاره، ومصطلحاته. فكلمات "قيم" و"قوة" و"حياة" و"خلق جيل عظيم" عند بدوي تقابل عند نيتشه "تحطيم ألواح القيم القديمة وخلق ألواح قيم جديدة" و"إرادة القوة" و"الحياة المتدرجة في السمو" و"السوبرمان". وكل هذه المصطلحات تشكل، كما نعلم، جوهر فلسفة نيتشه.

وعلى الرغم من أن بدوي يحاول، مثل سابقيه، أن يبعد عن نفسه في هذا العمل صفة الداعية إلى تقليد نيتشه والإحتذاء به، إلا أننا نستطيع أن نلمح، بسهولة، هذه الصفة من خلال دعوته لأبناء جيله، المندفع نحو الشك في قيمة الكثير من المقدسات، لإتخاذ العقل الأوروبي والحضارة الأوروبية مادة للإستلهام. فهو يقول:"ليس من شك في أن الشعور بهذه الحاجة (أي الثورة الروحية على القيم القديمة) قائم في نفوس أبنائه .. فهم لم يعودوا يمنحون القيم القديمة السائدة من الثقة والإيمان ما كانت تمنح من قبل...وأصبحوا ينكرون اليوم ما كان أسلافهم يحتفلون له أشد الإحتفال، ويتبرمون بأشياء كانت من قبل في موضع التقديس. وكانت من نتيجة هذا كله أن أصبحت الطبقة الممتازة من أبناء هذا الجيل... على حال من الشك قد يبلغ عند البعض درجة اليأس والقنوط... وهي من أجل هذا كله في حاجة إلى إكتشاف نظرة في الوجود جديدة... وإلى التمهيد لإيجاد هذه النظرة الجديدة قصدنا حين فكرنا في هذا المشروع الضخم، مشروع تقديم "خلاصة الفكر الأوروبي" إلى أبناء هذا الجيل. فنحن نريد عن طريقه أن نعرض عليهم العقل الأوروبي وهو يناضل ويجاهد في سبيل إيجاد نظرة في الحياة وفي الوجود، من شأنها أن تخلق طابعا ممتازا من الإنسانية، وصورة جليلة سامية من صور الحضارة"(٩). إن مشروع النهضة لبدوي إذن، كما هو واضح من نصوصه، يقوم على مشروع نيتشه في تبديل القيم القديمة بقيم جديدة. وهو مشروع يقوم مبدؤه التأسيسي على القوة، التي تحمل تأويلا جديدا للحياة التي تتطور وتقوم بتجربة الإصطفاء لتحضير قدوم الإنسان الممتاز.

هذه هي إذن آراء بعض المفكرين العرب الذين فكروا في مشكلة " إنحطاط " العالم العربي، متأثرين بفلسفة نيتشه. وفي ختام حديثنا، ينبغي أن نقول أن هؤلاء الذين قدموا نيتشه في العالم العربي، قدموه إبان إحتلال العالم العربي، وفي فترة ما بين الحربين الكونيتين. وهي فترة كانت بالدرجة الأولى فترة "حركة وطنية" تنشد الإستقلال والتحرر السياسيين، ولذلك نجدهم إتخذوا نيتشه كرمز للحرية والتحرر. إلا أن أغلبهم إستطاع أن يثير القضايا الدينية والثقافية التي طرحها نيتشه، تحت غطاء القضايا السياسية. فمسألة "موت الإله" و"تحطيم القيم" أثيرتا، بتمويه

كبير، ضمن محاربة الخرافة وانحطاط الأمة، ومسألة " السوبرمان " أثيرت أيضا، بتمويه كبير، ضمن محاربة وهن النفوس.

وبعبارات أخرى، كان الظاهر من الترحيب بنيتشه هو إتخاذ أفكاره دافعا ومادة وأداة من أجل الخروج من التخلف، أما الباطن، فكان إستعمال أفكاره من أجل الحملة على القواعد الإسلامية والمعطيات الدينية، ليس بقصد إصلاحها وإنما قصد نبذها نهائيا من أجل إحلال الثقافة الغربية محلها، أي نبذ الشرق والعرب والإسلام واللحاق مباشرة بالمدنية الغربية بكل حسناتها وسيئاتها(١٠).

ولا شك أن أنماط التفكير التقليدية الجامدة التي مثلتها بعض الأوساط الدينية والثقافية قد دفعت هؤلاء "التغريبيين" إلى هذا الخروج من الدائرة العربية الإسلامية. لكن هذا لم يكن السبب الحقيقي أو الوحيد؛ لأن المدنية الغربية التي كانوا ينقادون إليها لاقت في عقر دارها، وعلى يد نيتشه، إنتقادات لا ترحم، وقد كانوا على إطلاع كامل على تلك الإنتقادات. وهذا يعني، أن السبب الحقيقي الذي دفع مفكري "الإنحطاط " التغريبيين إلى الإهتمام بنيتشه، وإقحامه في المعركة التي كانوا يقودونها ضد الأمة العربية والإسلامية باسم التقدم هو، على وجه التحديد، تدعيم الحضور الثقافي الأوروبي، أي تدعيم المشروع التغريبي الإستعماري

الهوامش:

١. فرح أنطون: الجامعة، ١٩٠٨، ص ٥٧.

٣ .غالي شكري: سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣، ص ص ٥٣-٥٤.

٤. إبداع، العدد التاسع، سبتمبر ٢٠٠١، ص ٧٢.

٥. نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، مقدمة المترجم، ص١٥.

٦. المرجع السابق، مقدمة المترجم، ص ١٦.

٧. المرجع السابق، مقدمة المترجم، ص ٢٣.

٨. عبد الرحمان بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٠، تصدير المؤلف، ط.

٩. المرجع السابق، تصدير المؤلف، ط-ل.

١٠. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ط٢ ١٩٨١، ص ٣٢٣

فرويد ونيتشه(*)

سعاد حرب(**)

أن التقارب بين فيلسوف ارادة الاقتدار ومكتشف التحليل النفسي هو موضوع مهم للبحث ، فنيتشه هو الفيلسوف الثاني بعد شوبنهور الذي تأثر به فرويد . والكثيرين من دارسي نيتشه قد أقروا ، بشكل أو بأخر ، بنوع من الالتقاء بينهما في أكثر من مجال . كما أن نيتشه يعتبر نفسه أول عالم نفس " هكذا يحدد نفسه في كتابه " أصل الاخلاق وفصلها " ، الذي يقول عنه في هو ذا الانسان " "Ecce homo"

" لقد فهمت ثلاثة أعمال تحضيرية مهمة لعالم النفس ، بهدف قلب لكل القيم ، ويحتوي هذا الكتاب علي أول نفسانية للنفس ". أن طريقة نيتشه في عمله أعادة تقييم القيم رغم أفادته من الفيلولوجيا والبعد التاريخي تبقي طريقة نفسانية تعتبر السبر النفساني لفهم الظاهرات التي يدرسها . كما أن هيدجر يحدد أنه عندما يتكلم نيتشه عن العلم فأنه يقصد علم النفس ، وكذلك غرانييه يري ان نيتشه يستعمل أدوات علم النفس في مجال البحث الانطولوجي . وهذا مما يشجع علي البحث في العلاقة بين نيتشه وفرويد ، وبشكل أكثر منهجية من خلال تخصيص كتاب لهذه المقاربة بين الفيلسوف ومكتشف التحليل النفسي .(١)

تتنوع المقاربة بين نيتشه وفرويد من أقاصيص حول أهتمام فرويد وجمعية التحليل النفسي بنيتشه كفيلسوف وكحالة مرضية عرضت في جمعية التحليل النفسي . بمناسبتين ، بالاضافة الي زيارة كل من جونس وساش الي اليزبيت نيتشه وحديثها

(*) نقلا عن مجلة الفكر العربي المعاصر ، بيروت ١٩٩٨

(**) أستاذة بالجامعة اللبنانية ، متخصصة في دراسات نيتشه

معها عن التقارب بين التحليل النفسي وفلسفة نيتشــه ، الا أن اللقـاء كـان بـاردا ، كـون شقيقية نيتشه ضد اليهود بينما التحليل النفسـي هـو علـم يـهودي ، كمـا يذكـر الكـاتب . يبقي أن نيتشه هو الفيلسوف المعاصر الوحيـد لحركـة التحليل النفسـي الـذي أظـهرت الحركة تعاطفا معه . من هذه النقاط التفصيلية قول فرويد أنه لـم يسـتطع أبـدأ أن ينـهي من أي كتاب لنيتشه أكثر من نصف صفحة كلما عمد الي قراءته . وأظهار تاثر بعض المحللـين المحيطـين بفرويـد مثـل أدلـر ويونـغ بنيتشـه حيـث ظـهر قبـل الحـرب تيـار فرويـدي _نيتشوي . وذكر (لو أندريا سالومي) علي أنها الوسيط الطبيعي بيـن نيتشـه وفرويد ، وقد عرفت الاثنين معا . وقبل أن ينطلق المؤلف الي دراسـة سيسـامية لنقـاط الالتقاء بين فرويد ونيتشه يحدد المواقع التـي يظـهر فيـها نيتشـه فـي مؤلفـات فرويـد ، مقارنا في الفصل العاشر من " النفسية الجماعيـة وتحليـل الانـا " بيـن الاب الاول فـي القبيلـة البدائيـة والانسـان الاعلـي عنـد نيتشـه ، هـذا الانسـان الـذي ينتظـره نيتشـه فـي المستقبل[٢] مبينا عوامل التشابه بين الاثنين من خلال النمو الواسع للانا .

في القسم الثاني يعمد المؤلف الي مواجهة نيتشه بفرويد من خــلال المواضيـع : المنهج والاشكالات . ولابد من ملاحظة ان المؤلف باتباعه تقسيم مـواده وموضوعاتـه في مقاربة متتابعة لكافة النقاط ، فانه يمنع امكانية تلخيص الاشكالية التي يعرض لها . اذ تتعدد التقسيمات ، محددا طريقته بانها ذهاب من الواحد الـي الاخـر وبـالعكس لكـي يستحضـر مساحة مشتركة بينهما ، مساحة لا تشكل معطـي بـل نتيجـة تأزميـة ، حيـث يعمد الي خلق حوار بينهما علي نفس المسـاحة التـي تتحـدد فيـها الاشـكالات بطريقـة متسـائلة أو متباينـة ، وغالبا ما يبدو فرويد ونيتشه في وضعيـة مـن يقـول الشـئ عينـه ، ولكن ليس بالنسبة للشئ عينه . مبينا أن كل من فلسفة نيتشه والتحليل النفسـاني لفرويـد ترفضـان السـتمة بشـدة . وبـهذا الاسـلوب يعمـد المؤلـف الـي دراسـة الاسـس ثـم المواضيع ومن ثم الرهانات .

يعالج في القسم الاول مفهوم الغريزة ، التي تشكل دورا اساسيا ونقطة التقاء بين مشروع نيتشه ومشروع فرويد ، مع أن هذه الكلمة لا تحظي بالمعني عينه في المشروعين . وموضوع الغريزة هوالذي سيسم عمل كل منهما حيث يسمي نيتشه مشروعه وموضوعه بعلم النفس ويسمي نفسه أول عالم نفس ويعتبر فرويد من جهته أن التحليل النفسي هو علم للغرائز يتبعها بوصف نظامها النظري فيما وراء علم النفس ويتم في المشروعين طرح السؤال التالي : كيف يتم تصور العلاقة بين الغريزة والنفس وبينما يعتبر نيتشه أن الغريزة هي الشئ في ذاته يري فرويد علي انها التمثلات النفسانية لاثارات تنطلق من داخل الجسد وتتوصل الى النفسانية .انها الواقع النفسى الذى يكون على علاقة مع واقع اخر من طبيعة جسدية . ويعمد المؤلف بعد ذلك الى مقارنة ارادة الاقتدار والليبيدو حيث تساتلا بين المفهومين.

بعد ان درس مقارنا الاساس فى مشروع كلا من فرويد ونيتشه يعمد المؤلف الى تحديد المفاهيم الاخرى التى قام عليها التحليل النفسى وهى الجنسانية واللا وعى وتأويل الاحلام وفى هذه المواضيع الثلاثة نجد ان نيتشه كان سباقا على فرويد .

يتفق كلا من نيتشه وفرويد على عدم جعل الجنسانية محصورة فى الوظيفة الفيسيولوجية ، بل يتم تناولها من خلال الامور الرمزية . والى رؤية علاقتها مع غريزة المعرفة التى تبدو عند نيتشه على انها انقلاب للغريزة ضد منبعها فى الوقت عينة الذى تعبر فيه عن مقدرة هذه الغريزة . اما فى كتاب"العلم الجذل" فتبدو المعرفة على انها علاقة ما بين الغرائز وبعضها البعض يقول فى حكمة من "ارادة الاقتدار " ان ما يقال له غريزة المعرفة يجب إرجاعه الى غريزة التغلب والسيطرة. اما فرويد فانه يرى ان غريزة المعرفة لا تخضع فقط للغرائز الجنسية مع انها مهمة جدا ، اذا ان غريزة المعرفة تعمل على لذة الرؤية . وغريزة المعرفة اللا محدودة تتشيد على وظيفة تنوب عن الاشباع الجنسى . ويذهب بذلك التسائل بين التحليل النتشوى والتحليل الفرويدى انطلاقا من مبدئين مختلفين .

ويتابع المؤلف الحوار بين نيتشه وفرويد من خلال مفهوم الـلا وعـى والوعـى، ونظرية الأحلام . حيث حيث توازي الغريزة ، اللاوعي ، الموجود في كل مكـان عنـد نيتشـه ، أذ يـترك (الديونيدسـي) المجـال حـرا لكل قـوي اللاوعـي ، بينمـا يفـرض (الابولوني) الشكل حيث يتمظهر الوعـي . وينخـرط نيتشـه فـي صـراع ضـد الوعـي الذي يعتبره كتطور متأخر للجهاز النفسي ، الوعي تابع للاوعي والتوتر بين الميدانيـن هو مشكل للمرضـي . كما انه يمكن العيش مـن دون الوعي، الـذي يشـكل فقـط وسـيلة للترقي. بينمـا يشـكل مضمـون اللاوعـي عنـد فرويـد تمثـلا للـنزوة ، والكبـت ليـس الا مضمون سستام (نسق) الاوعي . الذي يظهر عملـه فـي عـودة الكبـوت . واللاوعـي قابل عند فرويد الي الاستقصاء النفسي العيادي . والطريق اليه هو الحلم . وبهذا ينتقـل المؤلـف الي دراسة الحلم ودوره وطبيعته عند كـل مـن الفيلسـوف والمحلـل النفسـاني . فنقاط الالتقـاء بينـهما متعـددة فيمـا يخـص الحـلـم ، نكوصيـة الحـلـم ، تحقيقـه للرغبـة ، انعكاسه للاوعي مع تحديده لدور الحلم كمنبع للميتافيزيقـا عنـد نيتشـه حيـث أن الميـت يبقي حيا كونه يظهر في الحلم .

وبعد أن ينتـهي المؤلـف مـن عـرض الاسـس والمواضيـع عنـد كـل مـن نيتشـه وفرويد ، وينتقل الي دراسة الرهانـات الاساسـية فـي تشـخيص الواقـع الانسـاني الـذي يوسعه علم النفس المرضي للاعصبة عند فرويد ، ونظيره" المرض الاخلاقـي " عنـد نيتشه ، كما نجد تشخيصا للحضـارة عنـد كـل منـهما . والمـرض الاسـمي عنـد نيتشـه للاخلاق كلما زاد التشـبيه المرضـي ، واعـلان زرادشـت الحـرب علـي " المـرض " يشكل أقصي مدي لنموه . هذا مع لفت النظر الي نسبية مفهوم الصحة والمرض عند نيتشـه كمـا عنـد فرويـد ولكـن بطريقـة مخالفـة لـلاول . وفـي كتـاب " أصـل الاخـلاق وفصلها[٣] " يعمد نيتشه الـي معالجـة المـرض الاخلاقـي " الحقـد ، والشـعور بـالذنب والضمير المتعب ومثال التقشف " أما التشخيص فيتم بناء علي مفهوم نفسـاني أن ردة الفعل الحقيقية اي الفعل لم تتم ، وهذا ما يـؤدي الـي قلبـها الـي " انتقـام خيـالي " يـأخذ

شكل الاخلاق . بينما يتم تعريف الصحة عند نيتشه علي انها الثقة الكاملة في وظيفة الغرائز المنظمة اللاوعية . ويجد المؤلف أن ما يقوله نيتشه عن الحقد ليس الا ما يقول به فرويد حول العصاب . في الدور الذي يعطي لاثر الحادث أو الذكري علي المريض . ويبدو أن ما يحلله فرويد تحت أسم " مصير الغرائز " الي جانب الكبت والتسامي فانهما ينخرطان في آلية حميمة للحقد والشعور بالذنب . في تحليل نيتشه نلقي أن الاعصاب كلها تتذكر في حين لا يعترف نيتشه الا بالذاكرة العاطفية أي النزوية . الا أنه اذا كان نيتشه يرجع الشعور بالذنب الي مفهوم الدين الذي يحدد العلاقة بين الاجيال ، والذي وفاه الاله المسيحي بنفسه ، هذا الذي كان علي البشرية أن تفيه ، فان فرويد يرجع الشعور بالذنب الي الجنسانية ، جاعلا عقدة أوديب واحدة من أهم مشاعر الشعور بالذنب الذي يرجع الي الصراع بين الانا الاعلي والانا بخصوص نزوات الليبو وهذا يعني أن نقطة أرتكاز " العقد الاجتماعي " هو الشعور بالذنب المشتق من العقدة الابوية (فرويد) كما يتضح ذلك من كتاب " قلق في الحضارة "فرويد . ويلتقي بالتالي نقد الاخلاق عند نيتشه وتشخيص العصاب عند فرويد حول فئة الدين.

وفي نقطة أخري يتساءل المؤلف اذا لم تكن غريزة التملك عند فرويد مماثلة لارادة الاقتدار النيتشويه . ويري في غريزة التملك مصدرا للنشاط . الا ان فرويد لا يوحد حول هذه الغريزة مجمل النفسية فتبدو هذه الغريزة أقل بكثير من أرادة الاقتدار . واذا كان نيتشه قد جعل من قيمة الاخلاق مسألة اساسية في فلسفته فان فرويد يرفض ان يجعل منها اشكالا . فهي أمر بديهي بالنسبة له . وهي تشكل مع الدين المجموعة الدفاعية والمتسامية التي تملكها الانسانية في مواجهة غرائزها وتفرض العقل عليها . ولكننا نجد في عمل نيتشه حول الاخلاق أوليات مشابهة للاوليات التي يتبعها فرويد في المنطق النزوي الذي يكشفه له العصاب . اذ ان هذا الاخير يترجم الازمة الاساسية من المحرم . أما اشكال الحضارة فانه يبدو بالنسبة لفرويد ونتيشه علي أنه

الاشكال الرئيسي وهو أشكال الغريزة وأشباعها حيث يطرح نيتشه أصالة الحضارة بالنسبة الي قوة الغريزة التي تعبر عنها بالتناقص مع الانحطاط الحديث الذي يعبر عن انحطاط الغريزة . ويشكل التنازع الثنائي بين الابولوني والديونيذوسي دين الحضارة اليونانية ، بينما يمثل سقراط بداية للانحطاط وذلك لسيطرة الحس التاريخي ولضعف الغرائز . أما مراحل الثقافة الكبري عند نيتشه فهي : الثقافة اليونانية القديمة، وعصر النهضة الايطالية ، أي مرحلة التسامي الفني للغرائز الاشد بأسا .

غير أنه يلاحظ أن فرويد يتصدي لاشكال العلائق بين الغريزة / الحضارة من خلال وجهة تختلف عن طريقة نيتشه ويؤدي الي تغيير مصطلحات الاشكال وينطلق فيه من وجهة نظر ما تكلفه الحضارة للفرد . حيث تشيد كل حضارة علي الإكراه وعلي التخلي عن الغرائز . الا ان فرويد يقول في مكان أخر أن طبيعة الجنسانية نفسها انها لا توصل أبدأ الي الإشباع الكافي بانتظار شئ ما لا يأتي اطلاقا . ويعتمد نجاح الحضارة عند فرويد علي فاعلية سيرورة كبري هي تسامي الغرائز وتحويل هدفها الجنسي الاصلي الي هدف أخر غير جنسي ، وهذا ما نلقاه عند نيتشه أيضا مع فارق أساسي بين الاثنين ، اذا يتغير موضوع الغريزة ، عند فرويد ، بينما الدافع نفسه معطيا نفسه قناع غيري عند نيتشه . وكذلك يختلف موقفهما من العمل ، أذ يري فيه نيتشه أفضل شرطه تبقي علي كل فرد ملجوما ، وتمنع نمو العقل والرغبات ، ويري فيه تبخيثا لقيمة الفرد ، بينما يطرح فرويد أساس الحضارة من خلال ضرورة العمل " والابتعاد التدريجي عن الغرائز ، عند فرويد ونيتشه ، الا أن المحلل النفساني يري في ذلك أيجابية ، بينما هو دليل مرض عند نيتشه .

وانطلاقا من البحث في الحضارة يعمد المؤلف الي البحث في تمظيراتها الثلاث المهمة ، وهي الدين والفن والعلم ، مقارنا بين موقف كل من نيتشه وفرويد في هذه المسائل . وفيما يري الفيلسوف في الدين وارادة اقتدار موضوعة في خدمة المرض ، يشبه المحلل النفساني الدين بالعصاب الهجاسي ، مع فرق أن الغرائز

المكبوتة في الوضع الديني هي غرائز الانانية بينما تكبت في العصاب الغرائز الجنسية .

في الفن يبرز الاختلاف بين نيتشه وفرويد ، يبدو عند الاول في قلب الغريزة والحياة ، وهو اشارة الي صحة الحضارة بينما النشاط العقلي المتزايد هو دليل انحطاط . كما انه مضاد لمرض الاخلاق وبديل عن العلم . أما فرويد فانه لا يعتبر القابلية علي الابداع مسألة تخص التحليل النفسي ، أذ ان مضمون العمل الفني ليس الا انطباعات طفولية للفنان . يبدو فرويد بالتالي معارضا للخلق الفني ، ذلك أن الواجهة الاخري للنشاط الفني ليس الا العصاب ، واللذة الفنية عند فرويد هي هوام يجعل الدفع المؤقت للكبت ممكنا . أنها لذة مسروقة من الرقابة . أذ يبدو الفن كحل للتعارض بين مبدأ اللذة والواقع .

أما العلم فأن نيتشه يجعل منه بحثا عن الحقيقة ، ويخشي أن يغزو العلم والانسان . ويكتب في " اصل الاخلاق وفصلها " أن العلم الحديث هو الشكل الاشد تجديدا لمثال التقشف . بينما يري فرويد أن العلم هو حل للتناقضات بين الدين والفلسفة وحتي الفن لانه يتأقلم مع الواقع . أما مستقبل الحضارة فأن الفيلسوف يضعه في اتباعنا طريق الفن ، بينما يراه فرويد يتم بالعودة الي العلم الذي يشكل الجزء الاقل وهما عند الانسان .

وبعد أن يعرض المؤلف لاعراض مرض كل من الفرد والحضارة ، يطرح السؤال حول العلاج لهذا المرض . كيف يعالج المرض وكيف يصاغ المرض ؟ يري نيتشه العلاج في السيطرة علي الذات بواسطة ستة طرق يبدو فيها الفرد عند نيتشه هو الذي يعالج نفسه . أما عند فرويد فأن العصابي لا يستطيع معالجة نفسه ويحتاج الي طرف ثالث : المحلل ، حيث المعالجة عند المحلل النفساني هي في اعادة تعلم السيطرة علي المقاومات الداخلية . أذن يبرز تربية تعلم السيطرة علي المقاومات الداخلية . اذا يبرز المحلل كوسيط بين الرغبة والثقافة . حيث لا لذة خارج الحضارة ،

التي لا تعطي أشباعا كاملا للذة . الحل عند نيتشه يكون في الانسان الاعلي ذي النمط الامومي (عودة الطفولة) بينما عند فرويد هناك تمثل للقانون ، للاب . وبالتالي فأن نظامه أبوي . وأذا كان العلاج عند نيتشه يتم بتجاوز الانسان والقانون فأنه عند فرويد هو في تجاوز الفارق بين رغبة المريض والقانون .

وفي الخلاصة يري المؤلف أن كلا من نيتشه وفرويد قد وجدا نفسيهما في وضع تأكيد فعل لم يكن له مكان ، حيث أبتكر كل منهما ميدانه.

.ويري فرويد أن نيتشه قد بقي أخلاقيا ولا يستطيع أن يتحرر من اللاهوتي ، ونري هنا أثر (لو اندريا سالومي) ، بينما يوكد فرويد علي العلم . يبقي أن ضياع الاصل هو ما يسميه نيتشه " عدمية " وفريد " عصاب " ويعرض المؤلف بعد ذلك أثر كل من الفيلسوف والمحلل النفسي علي التفكير المادي الذي أظهر ماركس جدليته التاريخية . من خلال هذا الكتاب يبدو لنا أن بعدا من فلسفة نيتشه حاضرا في التحليل النفسي . ويمكن بالتالي القول ان المنهج النفساني ربما كان من افضل الطرق للدخول الس فلسفة نيتشه .

---

(١) Paul-Laurent Assoun : Freud , La philosophie et les philosophes Quadrige . P.U.F.. 1976

ظهر الكتاب الذي نعرض له بعد مؤلف أخر للكاتب بول لوران اسون يعرض فيه لعلاقة فرويد مع الفلسفة والفلاسفة ، أما هنا في " فرويد ونيتشه " فانه يقوم بمقارنة سيستامية لنقاط متعددة في تفكير كل منهما ومنهجه .

[2] في "أصل الاخلاق وفصلها" يبدو "الانسان السيد " في بداية التاريخ كإنسان يتجاوز الجماعة التي يتشكل في داخلها. ويمكن إقامة التشابه بينه وبين "الانسان الاعلى " الذي يدعو إليه نيتشه في المستقبل.

[3] راجع ترجمة الدكتور حسن قبيسي . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ١٩٨٣ ، الطبعة الثانية .

نقد نيتشه لكانط وتأثيره علي ما بعد الحداثة

عمرو أمين الشريف*

مقدمة:

أرتبط أسم فرديريك نيتشه (١٨٤٤- ١٩٠٠) بالظاهر الفلسفية التي سادت من النصف الثاني من القرن العشرين والمعروفة بأسم ما بعد الحداثة . فيورجن هابرماس يعتبره " المدخل إلى ما بعد الحداثة " الا ان تعبير ميشيل فوكو " مؤسس لنسق معرفي " Initiator of Discursivity يعد أفضل توصيف للعلاقة بين نيتشه وما بعد الحداثة ، أذ أنه لا ينتهي عند توضيح علاقة التاثير بل يمتد ليوضح العلاقة الديناميكية بين نيتشه والعديد من الفلاسفة ما بعد البنيويين وما بعد الحداثيين من أمثال جيل دولوز وجاك ديريدا وجان فرنسوا ليوتار وفوكو نفسه . أن العلاقة بينهم من ناحية وبين نيتشه من الناحية الاخري ليست علاقة تأثر فحسب ، بل يمكن وصفها أيضا بأنها أعادة لقراءته وتفسيره وأكتشاف لنواح ثورية كامنة في فكره لم تتضح في القرن التاسع عشر والنصف الاول من القرن العشرين .

ويعد رفض نيتشه لمفهومي الحقيقة والذات . المنبع الرئيسي لهجر فلاسفة ما بعد الحداثة لهذين المفهومين . الا ان الصعوبة الأولى التي تكتنف عملية قراءة نيتشه هي الطبيعة المفككة لكتاباته ، أذ يقدم نيتشه أفكاره علي شكل شذرات وأقوال قصيرة مختلفا عن الدراسات الفلسفية المنظمة التي يتميز بها الفلاسفة السابقين عليه أمثال كانط وهيجل وتظهر تلك الطبيعة المفككة أول عوامل تأثير نيتشه في فكر ما بعد الحداثة الا وهو رفضه لروح النظام والنسق اللتين تحكمان الفلسفة السابقة عليه . وينبع كره نيتشه النظامية من توضيحه لهذه الفكرة علي أنها ميتافيزيقية ومن رفضه لكل الميتافيزيقا . أما الصعوبة الثانية فهي رفضه للغة الفلسفة التقليدية التي تتسم بالوضوح والصرامة وكتاباته لمعظم أعماله في شكل شعري أو علي شكل حكم أو تأويل تلفت النظر إليها ولجمال تعبيراتها وليس فقط لمدلولها وتتبع هذه الصعوبة الأخرى من رفض نيتشه للدور الذي تلعبه الفلسفة الا وهو محاولة البحث عن الحقيقة

* مدرس مساعد جامعة مصر . مدينة ٦ أكتوبر

وتقديمها . فنيتشه لا يري كتاباته كإضافة الي هذا التراث بل كهجوم صريح عليه . ولهذا فانه يؤكد أن كتاباته لا تسعي الي تقديم حقيقة ما وأنها هي هدم الروي الميتافيزيقية السابقة عليها وفي خلال عملية الهدم لا تسعي الي بناء نسق فكري جديد بل تؤكد أنها لا تعدو مجرد محاولة للتفسير ولا تدعي تقديم أية حقيقة . فيقول في كتابه وراء الخير والشر : دعونا نعترف أيضا بأن هذه أيضا مجرد محاولة للتفسير وقد يكون البعض متشوقا لان يقدم هذا الاعتراض حسنا ، هكذا أفضل[1] فاذا كانت فلسفة نيتشه لا تسعي وراء أكتشاف حقيقة ما أو تقديم رؤية متكاملة فلم نقرأها أو نقتنع بها ونفضلها عن أي فلسفة أخري ؟ يؤكد نيتشه أن عباراته لا تركز علي إرادة الحقيقة will to truth وأنما علي ارادة القوة will to power فهي عبارات تصمد لقوتها وجمالها ولخلوها من الزيف الذي يسيطر علي الفلسفات الاخري تحت أسم الميتافيزيقا وهكذا يتضح لنا أن الشكل المميز لأعمال نيتشه ينبع من رؤيته الفلسفية، فأذا كان الفلاسفة السابقين عليه يقدمون أعمالا تتسم بالنظام وتطوير فكره ما فذلك لرؤيتهم الفلسفية المنظمة ولمحاولتهم لاقامة نسق شامل يفسر كل الظواهر التي تحيط بهم وأذا كانت لغتهم تتسم بالوضوح فذلك لرغبتهم في تقديم حقيقة ما أما فلسفة نيتشه فهي لا تسعي لاقامة نسق شامل ولذلك فهي تظهر علي شكل شذرات ولا تسعي لتأكيد حقيقة ما لذلك فهي تركز علي جمال العبارة وشعريتها بدلا من شفافيتها أو قدرتها على تقديم حقيقة ما .

ولكن في ظل ذلك التشظي الذي تتسم به فلسفة نيتشه يلوح نظاما دفينا يعطي لكل جملة قد تبدو سطحية معني باطني دقيق وعمق فلسفي كبير ففلسفة نيتشه هي في الاساس نقد شامل للفلسفة الكانطية ورفض تام للفلسفةالهيجلية

١- الفكر الكانطي :اساس للحداثة :-

وقعت فلسفة رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) في مشاكل عديدة ولم تصمد أمام معاول الفلسفات المادية والامبيريقية ، ولذلك كانت المشكلة التي تواجه العقل الاوربي في ذلك الوقت هي أعادة الوصول لليقين الذي فقد بعد اتضاح التناقضات الكامنة في فكر ديكارت وكذلك علي الثنائيات التي أقامها ديكارت بين الروح والجسد والفرد

والعالم . وقد تصدي عمانؤيل كانط (١٧٢٤- ١٨٠٤) لهذه المشكلة بجدارة وتعد أهم أهداف الفلسفة الكانطية هي محاولة أثبات وجود الذات واثبات وجود معرفة صادقة وأثبات قدرة الذات للوصول إلى الحد الادني من اليقين اللازم لاستمرار العلم . وعلي النقيض من الذات الديكارتية cartesian ego التي تعتمد علي الفكر كوسيلة لاثبات ذاتها ، فأن الذات الكانطية تعتمد علي المعرفة وتتلخص محاولة كانط لاثبات وجود الذات في قدرته علي أثبات وجود أحكام تركيبية قبلية وعن طريق دراسته للظواهر الطبيعية والرياضيات تمكن كانط من أثبات وجود تلك الاحكام . وهكذا اثبت كانط وجود معرفة تركيبية سابقة علي الخبرة . ويثبت كانط وجود أثني عشرة مقولة ضرورية سابقة علي الخبرة وهي نفسها التي تجعل من الخبرة الانسانية والمعرفة أمر ممكنا . ويفرق كانط بين المعرفة الظاهرية التي تتيح تلك المقولات التعرف عليها Phenomena والحقيقة التي لا يمكن الوصول اليها أبدا Nomena فالشيء في ذاته لا يمكن معرفته هو ذلك لان الإنسان لا يمكن ادراك الشئ الا في اطار زماني مكاني وكل ما يمكن للمرء الوصول اليه هو رؤية محدودة بالقوانين القبلية التي تتيح الخبرة . وهكذا فان الذات والموضوع ليسا منفصلين كما هي عند ديكارت ، فاذا بدأنا باحداهما لابد وأن نصل حتما الي الاخر . وهكذا فان كانط يتغلب علي الثنائية الديكارتية ويثبت وجود أمكانية الوصول الي اليقين وان كان محدودا بعوامل ما . ألا أن ثبات هذه العوامل كجزء أساسي من الذات الإنسانية يضمن هذا اليقين وتكون المقولات الاثني عشر بنية العقل النظري و هو ذلك العقل التي يهتم بالعلوم الطبيعية والرياضيات ويميز كانط كذلك نوعا أخرا من العقل إلا وهو العقل العملي والذي يهتم بالأخلاق والقواعد الأساسية للسلوك الإنساني . وفي إطار محاولة كانط تحديد مجالات الميتافيزيقا المشروعة وإقصائها عن المجالات الأخرى يوضح كانط التناقضات التي يقع فيها الإنسان عند البحث في مجال الميتافيزيقا في مجال الميتافيزيقا وهي الأربع تناقضات الشهيرة التي يثبت بها كانط قدرة العقل علي إثبات الشيء ونقيضه في أن واحد . فعلي سبيل المثال ، يثبت كانط قدرة العقل الإنساني علي إثبات العلية causality ما يتبعه ذلك من رؤية ميكانيكية جبرية للكون، حرية الإرادة في أن واحد يقول كانط أنه إذا كان كل شئ يحدث في الطبيعة يحدث لسبب ما

فان لكل تأثير سبب ما ولكل علة معلول وهكذا فأن الكون كله يتطور في سلسلة من الأسباب والنتائج وعلي النقيض من ذلك ، فأن العقل لا يمكنه أن يتخيل سلسلة أبدية من الأسباب والنتائج ، إذ أن هذه السلسلة لابد لها من نقطة بداية .

وهكذا ، فأن كانط أعظم فلاسفة العقلانية ، يثبت قدرة العقل علي إقامة الدليل علي الشيء ونقيضه في أن واحد . ألا أن كانط في دفاعه عن العقل لا يتوقف عند تلك المرحلة بل يتعداها موضحا سبب التناقضات التي يقع فيها العقل . فيقول كانط أن العقل النظري يقع في تلك التناقضات عندما يحاول أن يتعدي الحدود التي يجب أن يتوقف عندها . فالعقل النظري يصلح للتفكير في الجزئيات فقط وليس الكليات ، فعندما يحاول العقل النظري أن يطبق مقولة كالعلية علي الكون بأكمله . فسيقع حتما في التناقض . ولذلك فكانط يوضح حدود العقل النظري والعملي ويمنع محاولة تخطي الحدود المرسومة بينهما . وتتسم الحداثة بكل الصفات التي وضع كانط أساسها، فهي تقوم علي أيمان لا يتزعزع بوجود الذات الإنسانية وعلي وجود حقيقة يمكن الوصول إليها علي الرغم من صعوبة ذلك . و هكذا فأن نقد نيتشه لمفهومي الحقيقة والذات في الفلسفة الكانطية يعد أول تأسيس لملامح ما بعد الحداثة . وأذا ما تصورنا الحداثة وما بعد الحداثة علي انهما قراءتين مختلفتين لنفس النسق الميتافيزيقي فأننا يمكن أن نتصور مدي عمق الهوة بين هيجل ونيتشه .

فكلا من الفيلسوفين يقدم رؤية مختلفة للفلسفة الكانطية . وبينما تعتمد الرؤية الهيجلية علي الوحدة تعتمد الرؤية النيتشوية علي التمزق والتشتت . فكل منهما يمكن أن يري علي أنه يتعامل مع التناقضات الكانطية بشكل أو بأخر . فبينما يقوم الديالكتيك الهيجلي علي محاولة الجمع بين النظرية thesis ونقيضها anti-thesis في شكل وحدة متعالية تعمل بعد ذلك علي أنها نظرية جديدة تؤدي الي استمرار الديالكتيك ، يرفض نيتشه هذه الرؤية تماما بل ويرفض أيضا فكرة التناقضات ذاتها .

ويقدم جيل دولوز في كتابه نيتشه والفلسفة وجهة نظر يمكن من خلالها أن نري التناقض بين هيجل ونيتشه من زاوية أخري . فالديالكتيك الهيجلي يتغذي علي السلب، فكل نظرية تولد نقيضها ثم يتم حل هذا التناقض علي مستوي أعلي من

الحقيقة . وعلي النقيض من ذلك فـأن فلسفة نيتشـه تقوم كلـها علـي الإيجـاب ورفـض السلب الهيجلي وتأكيد الذات علي انها ارادة للقوة will to power ولـهذا فـلا يوجـد في كتابات نيتشه كلها أي محاولة جادة لنقد هيجل وذلك لان هيجل سوف يمثل في هذه الحالة النظريـة ويمثل نيتشـه نقيضـها ثـم يتم حـل الـنزاع بينـهما وهكذا يقـع فـي فـخ الديالكتيك الهيجلي ؟ ولهذا يكتفـي نيتشـه بـهدم الاسـس التـي ترتكـز عليـها الحداثـة الا وهي مفهومي الحقيقة والذات .

٢- نقد نيتشه لمفهوم الذات :-

علي العكس من الرؤية الهيجلية التـي تحـاول التوفيـق بيـن التناقضـات يرفـض نيتشـه فكـرة التنـاقضـات ذاتـها . فـهو يـري أن الاعتقـاد بوجـود تناقضـات يقـوم علـي الإيمان بوجود كيان موحد يجمع بين الشئ ونقيض وهـذا الكيـان بالنسبة لكـانط هـو الذات .أما نيتشه فهو يرفض وجود تلك الذات المتعالية travnscendentat . ويؤكـد ان تلك التناقضـات تعبر عن غرائز طبيعية يتسم بـها الانسـان بوصفـه كـائن بيولوجـي وليس له اي علاقة بالتسام trascdentalism ويؤكد نيتشه أن كل الافكـار المتسـامية ليـس لـها اصـل مـن الصحـة ومنبعـها رغبـات ماديـة بحتـة . ومـن هنـا تتحـول مهمـة الفيلسـوف مـن البحـث عـن الحقـائق المتعاليـة الـي تـأصيل هـذه الأوهـام المتعاليـة transcendental illusions في بيئتها المادية والبحث عن الظـروف الماديـة التـي أدت الي ظهور بعض الانماط الفكريـة . وهـذا مـا يعـرف بأسـم الجينولوجيـا . فنيتشـه يري أن المقولة الثالثة للعقل النظري القائلة بوجود العلية تنبـع مـن حالـة الانسـان الـي العلم والمعرفة كوسيلة لفهم العالم وبالتالي السـيطرة عليـه . فالشـئ يظـل مخفيـا طالمـا هو مجهول . أما أذا مـا أدرج فـي سلسـلة مـن الاسباب والنتـائج فـأن غموضـه يـزول ويصبح مألوفا للانسان وهكذا فأن العقل النظري ما هـو ينبـع مـن حاجـة الانسـان الـي القوة will to power أما نقيض هذه النظرية فـهو حاجـة العقـل العملـي الـي تـأكيد الحريـة وذلـك لضـرورة تلـك الحريـة لاي نسـق أخلاقـي . وهكـذا فـان العقـل العملـي يتأصل في حاجة الانسان للشعور بالحرية وهـي أيضـا حاجـة ماديـة . وهـذا الرغبـات

بداخل الانسان تعبر عن حاجات مختلفة لا يمكن رؤيتها علي أنها تناقضات الا اذا افترض الانسان وجود ذات متعالية تجمعها وهو ما يرفضه نيتشه .

ويطور نيتشه مشروعه الجينولوجي - وهو أول استراتيجية يتبناها لهدم الميتافيزيقا ويوسعه ليشمل تقويضا لكل الافكار الميتافيزيقية ، وأحد أهم هذه الافكار هو مفهوم الذات . ويرفض نيتشه مفهوم الذات عند كانط كما يرفضه عند ديكارت . أذا كان كانط يؤكد علي ضرورة المعرفة فانه يؤكد ايضا ان تنظيم هذه المعرفة يرجع الي مفاهيم سابقة عليها فعلي سبيل المثال يستطيع الانسان أن يدرك تمدد المعادن عند تعريضها للهب ويستطيع كذلك الاحساس باللهب ورؤية التمدد ، ولكنه لا يستطيع استشعار السببية . ولكنه لا يستطيع تخيل الموقف بدون تلك العلاقة ، وعلي هذا فان هذه العلاقة هي تصور قبلي يفرضه العقل علي الخبرة الحسية لتنظيمها وتوحيدها. ولكن نيتشه يرفض هذا التصور مثله في ذلك ككل الماديين ، ويؤكد أن تلك التصورات القبلية ما هي الا خبرات حسية يتم تخزينها في عقل الانسان ويؤكد كذلك أن كانط يوضح سبب تلك التصورات وأنما يقول أن الذات هي التي تجعلها ممكنة . وعلي هذا فأن تلك التصورات ما هي الا مجرد خبرات حسية متراكمة ولا يجمع بينها أية وحدة متعالية .

ثم يتحول نيتشه بعد ذلك الي نقص مفهوم ديكارت عن الذات . فديكارت لم يتحرر من سجن اللغة ولا من الميتافيزيقا الموجودة بها . فقام بفرض قواعدها علي ادراكه للحياة . فعندما نقول " البرق يلمع" فاننا نفصل البرق علي اللمعان ونجعل من الاول فاعلا - المسبب - ومن الثاني حدثا بينما الاثنان هما نفس الشئ وهذا هو نفس المنطق في مقولة " أنا افكر " التي تفصل بين الحديث والفكر وبين ما يقوم به - بينما لا توجد هذه الانا التي تقوم بالتفكير . وكل ما يفعله ديكارت هو أنه يقوم بتشكيل عادة لغوية علي شكل حجة فلسفية مفترضا وجود فاعل وراء الفعل . أما نيتشه علي النقيض من ذلك ، فأنه يؤكد أن فخ اللغة وهو الاخطاء التي يقودنا العقل الي الوقوع فيها وقد تم تخزينها في اللغة يقدم لنا كل الانشطة علي أن المسؤول عنها هي الذات مما يعمي الابصار علي أنه لا وجود وراء الفعل ، الحدث أو التحول ، وان الفعل قد

تم أضافته الي الفعل عن طريق الخيال - وأن الفعل هو كل شئ . وأما الانسان العادي فانه يضاعف الحدث عن طريق جعل البرق مسؤلا عن اللمعان ، وبهذا فأنه يكرر نفس الحدث مرة علي أنه سبب ومرة علي أنه مسبب أو معلول . (٢)

وبالاضافة الي ذلك ، فأن المرء عندما يقوم بتكوين مقولة " كأنا أفكر" فأنه لا يفترض فقط وجود الذات ولا حتي وجودها كعلة وأنما يدعي أن هذه الذات - في تلك المرحلة التي يتم السعي وراء أثبات وجودها - تعرف ماهية الفكرفاذا لم أكن قد حددت مسبقا ماهية الفكر ، فكيف يتأتي لي أن أعرف أن ما أفعله ليس ارادة أو احساسا ؟ باختصار ، مقولة " أنا أفكر " تدعي أنني أقارن حالتي الحاضرة بحالات أخري خبرتها ذاتي وهكذا فانني استطيع أحدد كفهمها . وبسبب هذه الإشارة الي معرفة أخري سابقة لإنه لا توجد ، علي الاقل بالنسبة لي ، أي يقين .(٣)

وهكذا فان نيتشه يثبت أن مقولة " أنا أفكر" تفترض مسبقا وجود ذات مفكرة، وأن هذه الذات فاعلا ، وأن هذه الذات تستطيع تحديد أن ما تمر به هو فكر وهو أمر يستدعي معرفة مسبقة بماهية الفكر . ونيتشه لا يحاول أن ينكر أن هناك نشاط ما يحدث ، وأن هذا النشاط هو التفكير ولكنه يرفض أن يذهب الي ما هو أبعد من ذلك . وحتي في أطار التعرف علي هذا النشاط علي أنه تفكير فأن هناك تفسير أو تأويل لكل هذا النشاط .

واذا ما كان ديكارت يحاول تأسيس الذات علي الفكر وكانط تاسيسها علي المعرفة فان نيتشه ينكر ذلك أيضا . وهذا لانه لا فكر مطلق وانما تفكير في حدث ما ولا توجد معرفة مطلقة وانما بمعرفة بشئ ما . ولكن ما يحدث هو أن العقل يقوم باستخلاص مفاهيم مجردة من هذه الحالات المحددة . فالانسان لا يمكنه ان يتخيل وجود فكر مطلق بدون شئ ما يتم التفكير فيه ولا وجود معرفة مطلقة بدون وجود موضوع لهذه المعرفة . فالفكر المطلق أو المعرفة المطلقة سوف يكون فكرا في اللاشئ أو معرفة بالعدم وهو ما لا يمثل فكرا أو معرفة . ولكنه فخ اللغة ايضا هو الذي يسمح للانسان باستخلاص مفهوم مجرد من الحالات المتعددة ، ثم يسمح أيضا بافتراض وجود ذات وراء تلك المفاهيم المجردة بسبب فرض اللغة لمنطق الفاعل

والفعل علي فهم الانسان للاحداث . وعلي هذا فأن الذات ما هي الا نتاج للمفاهيم التي تفرضها اللغة علي الانسان .

ويسعي نيتشه بعد ذلك لنقص الاعتقاد بوجود الوعي . وذلك لان هذا الاعتقاد هو المسئول عن كل المفاهيم الميتافيزيقية . فيؤكد ان الذات الديكارتية ما هي الا تطوير للمفهوم المسيحي عن الروح التي ما هي الا وهم ميتافيزيقي تم أضفاءه علي ظاهرة الوعي الانساني . وهذا الوعي ليس متعاليا علي الخبرة وانما هو نتاج لظروف مادية بحته ، ففي المجتمعات القديمة ، قام فارق القوة بخلق نموذج السيد والعبد . وقد قام السيد في التحكم في العبد وإخضاعه له . وبسبب حقده علي السيد ، قام العبد ، من خلال عدم قدرته علي هزيمة السيد ، بخلق فكرة وجود شئ ما غير متجسد ومنفصل عن الجسد الذي يحكمه السيد . هذا الشئ هو الروح التي لا يستطيع السيد ان يخضعها والتي لابد وأن تقوم بتحقيق مالم يستطيع الجسد تحقيقه الا وهو هزيمة السيد . وهذه الروح باقية لا تفني .وحيث ان هذه الروح باقية لا تفني. وحيث ان هذه الروح موجود لدي البشر جميعا فأن هذا يعني أنهم متساوون .

أما نتيشه فانه يري أن هذه الروح ما هي إلا وهم تم أضافته علي الوعي. ويعتبر نيتشه الوعي مجرد إعلاء لحاجات اجتماعية ، ففي الحالة السابقة علي المجتمع، عاش الإنسان حياة نقية غير ملوثة استطاع فيها أن يقوم بإشباع كل غرائزه تلقانيا وبدون تأجيل . ولكن لان الإنسان أضعف الحيوانات جميعا . فكان لابد له من أن يعيش في مجتمعات توفر له الاحساس بالامان .

ومن هنا نشأت حاجة الفرد للتواصل مع الآخرين وللتعبير عن رغباته . وبسبب هذا التجمع الإنساني وجدت ظاهرتين : أولا : ظاهرة الوعي . فكل الرغبات التي أصبح من المستحيل علي الإنسان وإشباعها تلقانيا تم كبتها مما أدي إلى حدوث صراع بين الفرد ورغبته في إشباع حاجاته أدي بعد ذلك إلى ظهور الوعي . وكلما زاد ضغط العالم الخارجي علي الفرد ، واتسع ذلك العالم الداخلي الذي يضم كل مالا يستطيع الإنسان إشباعه .

والظاهرة الثانية هي اللغة . فاللغة ظهرت وتكونت في نفس الوقت التي ظهر فيه الوعي . وعلي هذا فهي وسيلة يستخدمها الوعي في التعبير وأنما هي خطوة أساسية في خلق هذا الوعي وتطوره . وبسبب بقاء هذه اللغة والنظام الذي تفرضه علي الإنسان فان كثير من المعتقدات الميتافيزيقية التي أمن بها الانسان في وقت ما بقيت في مخيلة الإنسان حتى الآن . فالاعتقاد بوجود مفاهيم مجردة مثل " الحقيقة" و" الذات " أمر ممكن حدوثه فقط لان تلك المفاهيم الميتافيزيقية يتم اختزالها في اللغة وتتحول الي كلمات يستعملها الافراد في حياتهم اليومية . وهكذا فان الانسان حبيس في سجن اللغة . ولن يستطيع التحرر من الميتافيزيقا الا اذا تحرر من اللغة ذاتها . وهي فكرة لها أثر كبير في فكر فلاسفة ما بعد الحداثة ، اذ ان ما بعد الحداثة تمثل تحولا من فلسفات الوعي الي فلسفة اللغة .

وعلي هذا فكان نيتشه يقدم مفهوما جديدا عن الذات يمكن أن يعتبر النموذج الأول لمفهوم الفرد الذي تفضله ما بعد الحداثة عن الذات subject الذي تؤمن به الحداثة .وفي هذا النموذج يعد الفرد مجموعة من المشاعر والرغبات والغرائز والافكار لا تجمعها أية وحدة. ويقوم الاعتقاد بوجود مثل تلك الوحدة فقط علي استعمال الانسان لعين " أنا " الذي يشير الي الوحدة التي تفرضها اللغة علي الفرد . وهكذا فأن الفرد يتم الفردية إختزال الي مجرد عادة لغوية . مجرد موقع تتلاشى فيه العديد من الإصدار الاجتماعية والفكرية . ويقوم مشروع فوكوه علي البحث عن العوامل السلطة والممارسات والاجتماعية المختلفة التي أدت الي تكوين الفرد علي الشكل الذي يظهر . بينما يؤكد دريدا علي وجود هذا الوعي الذي يفترض ان تسكن فيه المدلولات التي الموجود التي تشير الي الدلالات الموجودة في اللغة . ويؤكد أن اللغة لا تنتج المعني عن طريق الإشارة الي المدلولات الموجودة في الوعي وأنما عن طريق الاختلاف والإرجاء .

٣- نقد نيتشه للحقيقة :-

يبدأ نيتشه نقده لمفهوم الحقيقة بإيضاح أن اي نظام فكري يؤكد وجود حقيقة ما أو يسعي لبلوغها لابد له من أساس ثابت يرتكز عليه تماما كما تأسس الحداثة ذاتيا الي الذات الديكارتية . وعلي هذا فان نقد نيتشه لمفهوم الذات ينبغي أن يفهم أيضا على انه نقد للأساس الذي تدعى الحداثة ثباته والارتكاز عليه وهكذا فان هدم هذا اليقين هو زلزلة لثبات كل المفاهيم التى ترتكز عليه .واذا ما كان ديكارت يدعي بانه قام بتأسيس وجود الذات علي انه الحقيقة الاولى فانه يقع في مأزق خلقه انفصال تلك الذات الكلي عن العالم . ومن اجل التغلب علي تلك الفجوة بينها و ما سيتتبعه ذلك من عدم يقين المعطيات الحسية يحاول ديكارت اثبات وجود إله يضمن ذلك اليقين المنشود . ولكن عدم صمود فلسفة ديكارت امام الفلسفات المادية والامبيريقية أدى الى زعزعة الدور الذي يؤديه الاله في ضمان يقين المعرفة. و علي هذا يصبح من الممكن النظر الى الابستمولوجيا الكانطية علي انها بديل يقوم بنفس الدور الذي قام به الاله في النسق الديكارتي . و بينما تلعب الذات الديكارتية دور الملتقي السلبي في عملية المعرفة تقوم الذات الكانطية بدور فعال الا وهو تنظيم المعطيات الحسية التي تستقبلها من العالم الخارجي وعلي هذا فان الانتقالة من ديكارت التي هي زيادة في الدور الذي تلعبه الذات في عملية المعرفة . ولكن النقد النيتشوي لكانط يؤدي إلى زيادة مطلقة في هذا الدور مما يؤدي إلى تحطيم فكرة الاتصال بين الذات والعالم الخارجي . كما يقوم نيتشه أيضا بتوضيح السبب الذي يحدو بالإنسان لافتراض وجود مفاهيم ميتافيزيقية مجردة كمفهوم الحقيقة .

يعتقد نيتشه أن الحياة في مجتمع تفرض على الأفراد الوصول إلى اتفاقات جماعية لكي يتمكنوا من التعامل مع بعضهم البعض على مستوى الحياة اليومية . وهذا الاتفاق صالح فقط للموقف الذي يتم الوصول إليه فيه ولكنه لا يعبر عن حقيقة كونية دائمة . ولكن الخطاء الذي يقع فيه معظم البشر هو أنهم يتعاملون مع هذا الاتفاق على أنه حقيقة لا تقبل الشك وبهذا يتم تحويل الاتفاقات الجزئية إلى حقائق ميتافيزيقية غير قابلة للتغيير . ومن هنا تنشأ فكرة المطلق. ولكن نيتشه يرفض هذا

الفكر تماما ويؤكد أنه "لا يوجد حقائق أبدية تماما كما لا يوجد صدق مطلق" . وعلى هذا فإن نيتشه يعد أول فيلسوف حديث يرفض وجود حقيقة مطلقة .

إذا كان التحول من ديكارت إلى كانط يمثل زيادة في الدور الذي تلعبه الذات في عملية المعرفة ، فإن التحول من كانط إلى نيتشه هو زيادة مطلقة في هذا الدور . فبينما يقول كانط أن الدور الذي يلعبه العقل يقتصر على تنظيم المدراكات الحسية ، يؤكد نيتشه أن العقل يكون جزءا كبيرا من المدرك أو يفرض مفهوما ما على هذا المدرك الحسي. وعلى هذا فإن كل الرؤية هي رؤية منظور ذاتي وكذلك أيضا كل المعرفة . فالفرد ليس صفحة خالية يتم ملؤها بالمدركات الحسية وإنما مجموعة من المفاهيم تم تشكيلها بالفعل عن طريق الخبرات السابقة . فكما يقول نيتشه : "من الأسهل على العين أن تطبع صورة ما على مدرك حسي من ان تدرك ما هو جديد ومختلف فيه" وعلى هذا فإن مفاهيمنا لا تتطابق مع المدركات ولا تتشكل لتطابقها وإنما يتم فرضها عليها . وعلى هذا فإننا نقوم بتكوين الجزء الأكبر مما نراه . وهذا الفهم لعملية الإدراك يقود نيتشه للبحث في طريقين : أولا ، الوسيلة التي يتم بها تكوين المفاهيم ثانيا ، حيث أن اللغة هي ما يحتفظ فيه بكل المفاهيم ، فإن نيتشه يقوم ببحث لتوضيح إعتماد اللغة على المعنى الاستعاري وعدم إمكانية الإشارة إلى أي شئ بصورة مباشرة .

يبدأ نيتشه نقده بتوضيح عملية تكوين "المفهوم" وهي عملية تقوم أساسا على المساواة بين أشياء غير متشابهة أو متساوية . ثم يتم استخلاص مفهوم مجرد من المدركات يعد صورة مطلقة . وفرض ذلك المفهوم على المدركات المختلفة . وتنطوي عملية استخلاص المفهوم علي نسيان متعمد لكل الفروق بين الاشياء المختلفة . فعلي سبيل المثال ، لا يري الإنسان مفهوم الامانة . وانما يري حالات مختلفة يتصرف فيها الشخص بشكل ما ويتم تجاهل الفروق بين كل تلك الحالات المختلفة واستخلاص مفهوم واحد و فرضه عليها . بل واعتبار كل هذه الحالات نماذج مشتقة من هذا المفهوم الأصلي . وهذه الحالات الفردية لا ترقي بالطبع لنقاء هذا المفهوم المطلق الذي لا يعدو مجرد وهم . وهكذا عندما يري الإنسان حدثا ما

يفرض عليه الصورة المسبقة الموجودة في خياله وعلي هذا فان حـالات كثيرة شديدة الاختلاف عن بعضها البعض يتم فرض مفهوم موحد عليها واختزال التعدد الي الفردية. أي اختزال ما لا يعرفه الإنسان ولا يستطيع الوصول الي معرفة حقه بـه الي ما يعرفه وبهذا تتم عملية تتبع ما هو مجهول الي ما هو معروف والتغلب علي الخوف النابع من طبيعته الغامضة عن طريق السيطرة عليه وهنا تلعب اللغة دورها حيث انها الاطار الذي يحوي كل المفاهيم .

ولا يري نيتشه اللغة علي انها تشير الي الاشياء ويرفض وجود ما يدعوه البعض بالمستوي الحرفي فاللغة بالنسبة له تعمل فقط علي المستوي الاستعاري Metaphorical حيث انها الوسيلة التي يتم ربط المجهول بالمعلوم عن طريقها فالعملية الخلاقة التي يتم عن طريقها اضفاء المفاهيم علي المدركات هي عملية مستمرة . فاذا ما كان المدرك والمفهوم غير متساويين فان عملية توحيدهما هي عملية استعارية . فالاستعارة هي عملية نقل او تحويل من محيط الي محيط اخر . وعلي هذا فان ادراك الشئ يتم تحويله الي صورة عقلية – مفهوم – ثم تحويل تلك الصورة الي الصوت الدال عليها . وكل عملية تحويل هي أساسا عملية استعارة . وعلي المستوي اللغوي لا يوجد لفظ يشير إلى مدلوله بصورة مباشرة بل عن طريق تحويل الاستعارة الي استعارة اخري . واذا ما ادرك الفرد التحويل الاستعاري فان المجهول سيظل مجهولا ولذلك فان الفرد يطمس ذلك التحويل ولا يري الاستعارة بل يفضل ان يري المستوي الصرفي وذلك لان تعرفة علي الاستعارة يؤكد عدم التماهي بين المفهوم والمدرك ويعيد المدرك الي غربته . ولا يمكن التغلب علي هذه الغربة والاحساس بالخوف الناجم عنها الا عن طريق نسيان عملية الاستعارة وهكذا فان فكرة الحقيقة ما هي الا مفهوم مجرد اخر . واذا كان معرفة الحقيقة عن ظاهرة ما يعني تتبع مجموعة من المفاهيم من خلال تحويلات استعارية ، فان الحقيقة بالنسبة لنيتشه ما هي الا جيش من الاستعارات والمجازات والتعبيرات التي تصطبغ بالصبغة الإنسانية، باختصار مجموعة من العلاقات الانسانية يتم اعلاؤها بطريق شعرية وبلاغية وتتحول بعد مضي الزمن والاستعمال المتكرر لما يعتبره الناس حقائق ثابتة لا يمكن تجاهلها . كل الحقائق ما هي إلا أوهام نسى الناس طبيعتها الوهمية ،

إستعارات نسى النـاس طبيعتـها البلاغيـة أو عمـلات فقدت رسـمها وأصبحـت مجـرد قطعة معدنيـة وهكذا يتضـح أن نقد نيتشـه لمفـهوم الحقيقـة يتمركـز حـول محوريـن : أولهما يؤكد أن مفاهيم الإنسان تكون حقيقية إذا ما كانط تمثل عالم الظواهـر، ويرفـض نيتشه هذا الرأي مؤكدا أن المفاهيم لا تمثل هذا العالم وإنما يتم فرضها عليه. ويتوارث الإنسان هذه المفاهيم عن طريق اللغة . وهذا يقودنا إلى المحور الثاني والـذي يؤكـد أن الكلمات تشير إلى الأشياء مباشرة . ونيتشه يرفض هذا الراى أيضا مؤكدا وجود فجوة بين الكلمات والأشـياء وأن اللغـة وسيلة للتواصـل لا تشـير وحداتـها إلـى أيـة ظـواهـر خارجية . وعلى هذا فإن الإنسان لا يدرك العالم وأنما يخلقه في عملية الإدراك .

ويقود رفض فكرة الحقيقة نيتشه لأن يقدم نقدا لنظرية كـانط فـي المعرفـة يميز كـانط بيـن عـالمي الأشـياء فـي ذاتـها Nomene.والأشـياء كمـا تظـهر للوعـي Phenomena والأشياء كما تظهر للوعي متاحة للجميع ولكنها تقـدم صـورا متغيـرة وعلى هذا فهي لا تصلح أساسا للمعرفة . أما الأشياء في ذاتها فهي حقيقيـة . ولكنـها لا تخضع لأية منظور ولذلك فهي غير متاحة للفرد ، ويرفـض نيتشـه فكرة الأشـياء فـي ذاتها كلية ويتسائل لم يتم الاحتفـاظ بفكـره عـن الأشـياء لا يمكـن الوصـول إليـه أبـدا . وهكذا ، فـإن الأشـياء فـي ذاتـها مـا هـي إلا وهـم . وعلـى هـذا ، فـإن نيتشـه يؤكـد أن الصفات التي تنسب إلى الشئ في ذاته هي صفات عدم الوجود أو العدم ... ولذلك فإن تقسيم العالم إلى عالم حقيقي وعـالم ظـاهري ، سـواء بالطريقـة المسيحية أو بالطريقـة الكانطية ... ما هو إلا علامة من علامات التدهور [٤] وينتقض نيتشـه كـانط لإدعائـه وجود "نظرة من اللامكان VISION – From – nowhere أو عين يمكنها رؤيـة كل شئ. يصل العقل إلى أعلى درجات السادية من خلال احتقاره لذاته وتهكمه عليـها عندما يقبل فكرة وجود حقيقة لا يمكنة الوصـول إليـها أبـدا ممـا يحتم عليـه البقـاء فـي حجاب عنها . ويمكننا تمييز بقايا هذا الانشقاق بين التقشف والميل للشهوة في المفـهوم الكانطي عن الأشياء في ذاتها والذي يستمتع بقلب العقل ضد نفسه . فبالنسـبة لكـانط ، تمثل الأشياء في ذاتها هـذا الجـانب مـن الأشـياء الـذي يعلـم العقـل أنـه لا يسـتطيع أن يتفهمه أبدا ... فكل هذا المفاهيم تفترض مسـبقا وجـود عيـن لا يسـتطيع كـائن حـي أن

يتخيلها ، عين ليس لها منظور أو إتجاه ، عين تهجر دورها التفسيري والفعال في عملية الإدراك .(٥)

وبرفض وجود مملكة الأشياء في ذاتها ، فإن رفض وجود حقائق تنتمي إلى الأشياء بطبيعتها يصبح حتميا . وكل ما هو متاح هو إدراك وتفسير الأشياء أو الظواهر من خلال مناظير مختلفة .وتعني فكرة المنظور Perspectivism أن الكائنات الآدمية ذات موقع محدد في الزمان والمكان والتاريخ . وعلى هذا ، فإن قدرتها علي المعرفة لابد وان تكون محدودة بحدود هذا الموقع أو الظرف الذي لا يمكن التسامي عليه transcendnce هكذا فان الافراد لا يمكنهم بلوغ معرفة موضوعية – وهذه هي فكرة ميتافيزيقية أخري يجب التخلص منها . وبالإضافة الي محدودية الفرد بالمناظير الشخصية ، فان كل عصر له منظوره الذي يتكون من الاستعارات المفضلة الذي يتبناها ذلك العصر يتعامل مع مختلف الظواهر .وعلي هذا فان تاثير نيتشه علي ما بعد الحداثة يتضح اذا ما تم رؤيته في مواجه الخلفية الكانطية التي ظهرت فلسفته علي أنها نقض لها .

٤- نيتشه وما بعد الحداثة :

لا يتضح تاثير نيتشه علي ما بعد الحداثة فقط في رفضه للمفاهيم الميتافيزيقية التي تاسست عليها الحداثة وانما ايضا في التكنيكات التي يستخدمها لدحض الفكر الميتافيزيقي . واذا كان أهم ما يميز ما بعد الحداثيين هو رفضهم التام للميتافيزيقا ، فان الاسلوبين الذين يتبعنهما في نقدهم لها الا وهما التفكيكية والجينالوجيا يمكن رؤية بذورها في نقد نيتشه لكانط .

يقوم نيتشه بالبحث عن العوامل المادية – الاجتماعية والتاريخية – التي ادت الي ظهور أفكار دائما ما يتم وصفها علي أنها ترنستندالية . وهذا التأصيل لجميع أشكال الفكر في جذوره المادية يمكن ان يري علي انه النموذج الاولي لبحث فوكوه عن البنى المادية التي ادت الي ظهور نوع من المعرفة او تشكيل الذات حسب مفهوم معين .

فعلي سبيل المثال يتتبع نيتشه فكرة الحقيقة عبر اصولها من افلاطون الي المسيحية الي كانط الي الفلسفات الوضعية . ويمكن ان ينظر الي هذا التتبع علي انه تسجيل لتطوير المقابلة بين العالم "حقيقي والعالم الظاهري. وعندما يصل نيتشه الي التحلص من فكرة العالم الحقيقي فانه لا يبقي حبيسا في سجن الميتافيزيقا فهو ، علي عكس المتوقع ، لا يؤكد وجود العالم الظاهري ." لقد محونا العالم الحقيقي : فاي عالم يتبقي ؟ العالم الظاهري ؟ لا فقد محونا العالم الظاهري مع العالم الحقيقي"(٦) ان التاكيد علي العالم الظاهري يحتفظ ضمنا بوجود عالم أخر . ولعل لغة التفكيك تعد أفضل وسيلة لطرح هذه الفكرة ما تم النظر لنيتشه علي أنه يقوم بعكس الثنائية Birary opposition العالم الحقيقي / العالم الظاهري ، فان يظل حبيسا في سجن الميتافيزيقا وذلك لان الشكل المعكوس لا يزال يحتفظ بنفس النسق الميتافيزيقي. وهكذا فان أفضل ما يمكن الوصول اليه هو استبدال الافلاطونية بأفلاطونية معكوسة inverted platonism وليس التخلص منها ولكن نيتشه في نقضه لتلك الثنائية لا يقوم بعكسها وأنما بالتخلص منها كلية . وذلك لان العالم الظاهري يعد ظاهريا فقط بالتضاد مع عالم أخر أكثر عمقا . وهكذا فأن تاكيد العالم الظاهري هو تاكيد ضمني للعالم الحقيقي ولكن نيتشه يتخلص من كلا العالمين مؤكدا وجود " العالم " وخضوعه لمناظير مختلفة . وهكذا يمكن رؤية جذور التفكيكية في فلسفة نيتشه . وعلي هذا فأن كلا من الأسلوبين الذي يتبعها فوكو ودريدا في نقد الميتافيزيقا قد تأصلا في فلسفة نيتشه .

وكذلك ايضا رفض ما بعد الحداثيين لفكرة الاصل the origin والتي يتضح تاثيرها عند كل من دريدا وبودريار يمكن رؤية جذورها في فلسفة نيتشه بل وفي حياته الشخصية . فخبره نيتشه كعالم في فقه اللغة philolgy قد قادته الي دراسة اللغات اليونانية واللاتينية والنصوص المكتوبة بها . ومن خلال تتبع أصول النصوص الكلاسكية ومقارنة نسخة ما بنسخة أخري للوصول الي أيهما أكثر قربا الي النص الاصلي توصل نيتشه الي عدم وجود النص الأصلي أو علي الأقل عدم القدرة علي بلوغه . فكل نسخة من النص ما هي الا صورة من نسخة سابقة مع بعض التعديلات التي تفرضها الرؤية الذاتية لكاتب النسخة الجديدة عما يجب ان يكون عليه

النص الاصلي . وبهذا تكون كل نسخة تفسيرا ذاتيا لنسخة سابقة عليها ويتحول النص الاصلي الي اسطورة أو وهم . وهكذا يؤكد نيتشه هذه الرؤية قائلا :

لا توجد مجموعة من البديهيات اكثر اهمية للمؤرخ من هذه : ان الأسباب الواقعية لأصل الشيء واستعمالاته ، والأسلوب الذي يتم به إدخاله الي النظام من الغايات تبعد عن بعضها البعض ، وان كل شئ موجود بغض النظر عن اصله ، يتم اعادة تفسيره من خلال هؤلاء الذي يحتلون مواقع السلطة تبعا لاهتماماتهم ونواياهم الجديدة ، وان كل العمليات في العالم العضوي هي عمليات تجريد وتغلب، وان كل عمليات التجريد هي عمليات إعادة تفسير وإعادة ترتيب يضيع في خلالها المعني والهدف السابقين . وبغض النظر عن حسن فهمنا لشيء ما من عدمه (مؤسسة قانونية) عادة ، تقليد سياسي ، نوع فني ، شعيرة دينية) فإننا لا نفهم أي شئ عن اصله وتؤثر هذه الفكرة علي ما بعد الحداثيين وعلي رفضهم لفكرة الاصل واحتفائهم بالنسخ المختلفة التي لا تدري الانتماء لاي اصل simulacra

وهكذا يتضح تاثير نيتشه علي فلاسفة ما بعد الحداثة ليس فقط في رفضهم للميتافيزيقا بل وفي الاساليب المختلفة التي اتبعوها لنقدها.

---

(1) Nietzsche. Friedrich : Beyond Good and Evil Trans Marionfaber.Oxford:oxford Univ. press.1998 p23
(2) Nietzsche.Friedrich.the Brith of Tragedy and the Genology of Morals .trans Francis Gollfiny New york :doubleday and co. 1956 . p178
(3) Nietzsche. Beyond good and Evil .p.17
(4) Nietzsche.F. twilight of the Idols and the anti – Christ . London : perguin 1986.p.39
(5) Nietzsche.F . the Brithof Tragedy and the Geneology of Morals .p.254-255.
(6) Nietzsche.F .twilightof the Idols and the anti-Christ p.41

هشام شرابي والفلسفة الألمانية

بين نيتشه وهيدجر

أحمد عبد الحليم عطية

[١]

سعينا في دراستين سابقتين الى تلمس موضع شرابي في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر [١] ، ثم موقفه من الغرب [٢]، وفي هاتين الدراستين اشارات تبين حضور الفلسفة في أعماله ـ رغم تحوله بعد حصوله على الماجستير [٣] إلى دراسة التاريخ، وتكريس حياته العملية لتدريس "تاريخ الفكر الغربي المعاصر". فالمهمة التي كرست لها كتاباتي حوله هي تأكيد انتمائه إلى ذلك الفضاء الفكري الذي نحرص على وجوده المؤثر في حياتنا الفكرية والثقافية رغم ما يبدو ظاهريا من تحوله عنه.

ونميز في هذه الدراسة ـ التي نتناول فيها في وقت واحد ، وضعية الفلسفة في فكرنا العربي وموقع كتابات شرابي فيها- بين معنيين للفلسفة لنبين أن جهود شرابي منذ البداية وحتى الآن عبر ما يزيد عن نصف قرن توضح سيادة الفلسفة في توجهاته الفكرية: المعنى التقليدي المتعارف عليه لدى أهل التخصص ، وهو المعنى الذي يحصر التفلسف في تاريخ الفلسفة الغربي وقضاياها الانطولوجية والابستمولوجية والاكسيولوجية ولا يعترف بالفلسفة خارج هذا الشكل الذي ظهر في اليونان القديمة وتحدد لدى أرسطو . المعنى الثاني هو المعنى الواسع ، الذي لا يجعل للتفلسف ضفاف تحده ، ويمد فضاء الفلسفة ليشمل التفكير في القضايا الحياتية للإنسان في إطارات تتجاوز الشكل الغربي، تتيح للمفكرين المهمومين بقضايا الانسان والمجتمع، بنيته وذهنيته واشكالياته القومية التاريخية مكانا في تاريخ الفكر الفلسفي . وما نريد ان نؤكده هو أن شرابي الذي شغل منذ بداياته بالفلسفة بمعناها الدقيق في دراساته الجامعية وما بعدها وأن كان لم يواصل الطريق، الا أنه لم يبتعد عنها في دراساته التالية وعمله في تاريخ الفكر ، ينتمي للفلسفة بالمعني الواسع . وهذا ما يتضح لنا أذا

ما تتبعنا جهوده في إطار تاريخ الحياة الثقافية العربيـة .وشرابي بدراسـته للفلسـفة فـي الجامعة الامريكية ببيروت والولايات المتحدة ، واهتمامـه المتواصـل بقضايـا الانسـان والقيم استطاع طرح اشكاليات المجتمع العربي للبحـث والتحليل . واعيـا بـدور الفكـر في فهم الواقع وتغيره . كيف كان ذلك؟ علينا العودة الي البدايات الأولي .

[٢]

يمثل انتماء شرابي المبكر للحزب القومي السوري الاجتماعي الاساس الـذي انطلاقـا منه تشكلت عناصر فلسفة النقد الحضاري التي يدعو اليـها .لكـن هـل يمكـن أن ننسـب فلسفة ما الي حزب سياسي ؟ والي هذا الحزب تحديدا ؟ لعل الإجابة علي هـذا السـؤال تساعدنا في تحديد الأسس الفكرية لموقف شرابي الفلسفي ، الا أننا للأسـف لا نسـتطيع أن نجزم بوجـود فلسـفة بـالمعني التقليدي لـدي أنطـون سـعادة ملـهم وزعيـم القومييـن السوريين ، اللهم الا الطرح العام للمدرحية(٤) . التي أوكل الي شرابي تحديد خطوطها العريضة. فالحزب يردنا مرة ثانية للفيلسوف .أن سعادة مثل عدد من المفكرين العرب فـي نهايـة الثلاثينـات وبدايـة الاربعينـات شـغلوا بفكـرة الاحيـاء الحضـاري والبعـث القومي ووجدوا في الفلسفة الالمانية ، خاصة لدي نيتشه فلسفة للحياه والقوة تسـهم فـي تأكيد دعوتهم، من هؤلاء نجد عبد الرحمن بدوي في ممصر الذي أصـدر أول أعمالـه عن نيتشه وهو أهتمام يتجاوز الدرس الاكاديمي وينطلق من الواقع السياسي المصـري الذي كان بدوي- في هذا الحين - أحد الأعضاء العاملين في حزب مصر الفتـاه والـذي أراد أن تواكب الثورة السياسية في مصر ثورة روحية ،علينا النهوض بها وكتابه عن نيتشه هو احد العوامل المساعدة لذلك (٥) ونجد اهتمام مماثل لدي انطون سعادة بـالفكر الالمـاني وبـالاخص نيتشـه باعتبـار أن الفيلسـوف الالمـاني قـد الـهم الفكـر النـازي والفاشي، وهي فكرة - كما تقول سعاد حـرب - غير بعيـدة عـن سـعادة نفسـه (٦) وقـد حاول بعض الباحثين بيان موقع الفلسفة في خطاب انطون سعادة لبيـان موقـف سـعادة من الفلسفة وتحديـد بعـض ملامـح مواقفـه الفلسـفية اعتمـادا علـي تعقيبـه علـي دراسـة شارل مالك " معني الفلسفة " التي اشاد بها في البداية وناقشها نقاشا عميقـا .(٧) ويبـدو

لنا شرابي سواء في موقفه من شارل مالك أو أهتمامه بنيتشه يعمق ويحقق ما كان يهدف إليه أنطون سعادة .ومع هذا يمكننا أن تستعين بما قدمه ناصيف نصار في "طريق الاستقلال الفلسفي" من اجتهاد حول إمكانية استخلاص فلسفة من الطرح الايدولوجي الذي قدمه زعيم الحزب القومي السوري الاجتماعي [٨] كما يمكننا من ناحية ثانية الوقوف عند رد سعادة علي شارل مالك حول معني الفلسفة . بخصوص ما قدمه نصار نحن بازاء تصور للمجتمع والامة والتاريخ يتيح لنا تحديد معالم فلسفة للتاريخ عند سعادة في المدرحية[٩] ورد سعادة علي مالك - الذي ربما شكل موقف شرابي النقدي من استاذه بالجامعة الامريكية - [١٠] يحدد لنا معني الفلسفة عند صاحب النقد الحضاري .

وكتابات شرابي في هذه المرحلة توضح سعيه، الذي يتسم بالحيرة، حيرة البحث عن نقطة بداية والتي تظهر في التشابك والتداخل والاتفاق والاختلاف بين طرحين ، الأول طرح سعادة ذو الثقافة الالمانية خاصة فيما يتعلق بالقومية والمجتمع والثاني طرح مالك صاحب التوجه الأرسطي التوماوي ، والذي درس بدوره في ألمانيا وتأثر بالفينومينولوجيا وهيدجر والوجودية [١١]. وتحليلا لما كتبه شرابي عن "طريق الوجوديين" [١٢] من جانب ، و " فلسفةالقيم في المدرسة المدرحية"[١٣] من جانب أخر يؤكد ذلك . لم يتبنى الوجودية وإن كانت لا تزال عنصرا أساسيا فعالا في تفكيره وكتاباته ، ولم يقدم لنا معالم المدرحية رغم انشغاله الدائم بها ، والذي اقتضى سفره إلى الولايات المتحدة لدرس الفلسفة.

كان عليه الاختيار بعد دروسه التحضيرية موضوعا لدراسة الماجستير . وكانت "القيم بين هارتمان ولويس" تتويجا لهذه المرحلة الفلسفية الأولى . مرحلة إعداد الفيلسوف لمهمته والتي أنهاها اغتيال الزعيم وابتعاد شرابي عن الحزب وهجرته للوطن . فكانت الغربة وتحطيم الأمال وانطفاء توهج النضال سببا قويا مباشرا في التوقف عن درس الفلسفة.

وهذا يبين ما نريد أن نؤكد عليه ، وهو الارتباط القوي بين انتماء شرابي الحزبي القومي والفلسفة ، أو قل بين طموحات شرابي القومية في الحرية والاستقلال

و يبين الفكر ، ونريد ان ندلل علي ذلك بطريقة بسيطة وبرهان صغير له دلاله ، مستمد من سيرتيه، هو أن شرابي في أوقات الازمات الحادة الفاصلة في حياته الشخصية كثير ما يلجأ الي أصدقائة الفلاسفة أوكتب الفلسفة التي تخفف من وقع هذه الازمات ويجد فيها العزاء، مثلما لجأ الي فايز صايغ بعد أغتيال سعادة ، وفايز صايغ الذي لا توجد كتابات عنه للأسف هو أستاذ الفلسفة في الجامعة الأمريكية وصديق شرابي ، الذي كانا في بعاد في هذه الفترة لم يجد سواه في لحظة فقد سعادة .(١٤) ومثلما أحتفظ بكتابات هيدجر الشعر واللغة والفكر" في لحظة المرض العصيبة "(١٥)

هنا نطرح سؤالين . هل وجود شرابي في الولايات المتحدة بعيدا عن الوطن والحزب منذ اغتيال سعادة يعني ابتعاده عن الفلسفة ؟ وهل تحول تخصصه الي تاريخ الأفكار يعني انقطاع الصله بينه وبين الفلسفة بالمعني الذي حددناه سلفا سواء قراءة أو تنظير ؟ أن الأجابة عن هذين السؤالين تحدد لنا ليس ابتعاد شرابي عن الفلسفة ، ولكن غربة الفلسفة ـ بالمعني التقليدي السائد لدي مثقفينا ـ في فكرنا وحياتنا الثقافية بعامة .

[٣]

إذا صح افتراضنا أن الفلسفة عند شرابي ارتبطت بروي الحزب القومي السوري الاجتماعي ، يمكن القول أن معناها اتسع وارتبط لدي شرابي بتخصصين كانا ولا يزلا في علامة وثيقة بيا هما : التاريخ والاجتماع . وكلاهما لم يكن الشغل الشاغل للفلاسفة بل أيضا نقطة البدء في برنامج الحزب القومي السوري كما توثقت روي شرابي الفلسفية بنظريتين علميتين هما النظرية الفرويدية في التحليل النفسي (١٦) والنظرية الماركسية في التحليل الاجتماعي . ونتج عن هذا التكوين الفلسفي بالمعني الواسع . وعن اهتمام شرابي بالمجتمع دراسته " البنية البطريركية للمجتمع العربي " وعن أهتمامه بالتاريخ " المثقفون العرب والغرب " " وعن أهتمامه بالتحليل النفسي الاجتماعي " مقدمات لدراسة المجتمع العربي " (١٧) وكل هذه القضايا تحيلنا الي المشكلات التي شغلت مفكري النهضة العربية ، وهي جميعا تمثل امتداد ـ بشكل متجاوز ـ للبدايات الأولي ، المتمثلة في انشغال بالحياة والانسان والقيم. الدراسة الأولي حول وضعية الانسان المتردية المهشمة في المجتمع الابوي ،

الثانية حول سعي الانسان التابع والخاضع للغرب الي النهضة والاستقلال و تدور الدراسة الثالثة حول نقد التربية والعلاقات الاسرية والسلطة التي تقمع هذا الانسان .

وتظهر لنا في هذه الاعمال الناتجة عن أهتمام شرابي بقضايا الانسان والمجتمع العربي ، توظيفه كل من : فيبر وماركس وفرويد في تقديم رؤيته للنهضة والحداثة والتغيير الاجتماعي، كما يتبين لنا منهم ومن سيرتيه الذاتية " الجمر والرماد" و" المثقفين العرب" قراءاته الفلسفية الواسعة ، التي تصب - رغم ثقافته الغربية - في قضايانا الاساسية فهو يضيف الي أنشغاله المبكرة بالمثالية والوجودية الماركسية الحديثة ومدرسة فرانكفورت والتفكيكية وما بعد الحداثة ، والنقد النسوي والنقد الاجتماعي . حيث نجد اشارات عديدة الي :جرامشي ولوكاش وهابرماس والتوسير ، وفوكو ودريدا والان نورين وغيرهم. كما نجد تحليلات وافية لجهود الاساتذة العرب الذين يوظفون المناهج الحديثة في تحليل قضايا المجتمع العربي : اركون والجابري، العروي، الخطيبي، اليأس مرقص/ الطيب تزيني ، علي زيعور ، فاطمة المرنيسي ، نوال لسعداوي وغيرهم ، ولمن يشاء أن يتابع هذه الاشارات في "النقد الحضاري" مثلا. لكننا سنتوقف من بين هذه القراءات أمام شرابي والفلسفة الألمانية.

[٤]

بعد تحوله عن الفلسفة الي التاريخ منذ بداية الخمسينات من القرن العشرين ظل علي صلة وثيقة بالفلسفة مناقشا قضايا التاريخ من الناحية الفلسفية الوجودية كما في دراسته " فيلهم دلتاي : الفلسفة الوجودية والتاريخ " فالتاريخ بصفته إشكالية وجودية لا يظهر بشكل مجرد بل علي شكل واقع معاش ......فالخبرة من وجهة النظر الوجودية لا تعني شيئا الا بجوانيتها ، والجوانية عملية زمانية ، أي تاريخية فالموجود وحده تاريخي - كما يقول هيدجر والطبيعة لا تاريخ لها " (أزمة المثقفين ص ١٠٢-١٠٣)

ليس الماضي الا خطة وتوقع نحو المستقبل وحين يخرج المستقبل الي حيز الوجود ، يدخل في الماضي ويصبح المادة التي يصنع فيها التاريخ . وهذا هو في نظره أساس النظرة الوجودية إلي للتاريخ وهي نظرة تكشف عن مغزي مفهوم ديلتاي الحقيقي للـ Erlelnis أي عيش الماضي من جديد [١٨] أن دلتاي هو المؤرخ الوحيد في القرن التاسع عشر الذي وقف من التاريخ موقفا ميثودولوجيا انبثقت منه النظرة الوجودية بوضوح كامل وهو دون أن يرفض الأساس التجريبي للمعرفة التاريخية وطد أولية التجربة الجوانية كأساس لفهم التاريخ [١٩]ولعلنا نتساءل كيف ان شرابي الباحث الاجتماعي ، المناضل من أجل التغير الاجتماعي يتوقف عن دلتاي ونيتشه وسارتر وهيدجر ، الاجابة أن جميعهم مقصدهم الانسان . يقول " علينا أن لا ننسي أنهم بالنسبة لعصرهم وأمام الخراب الذي أحاط بهم لم يرفضوا الخضوع للعدمية واليأس وحسب، بل تعلقوا برؤية عميقة محررة ، هي رؤية الأنسان منتصبا حرا ووحيدا وسط عالم تحولت معالمه ولكنه ظل عالما غريب الجمال "[٢٠]

وهذا في نظري يفسر جمعه بين الفرويدية والماركسية ، جمعه بين لوكاش وهيدجر ، نجده علي امتداد صفحات كتاباته المختلفة دائم الاهتمام بهيدجر . ويرجع هذا ، لانشغاله بمفهوم الزمان . يشير اليه في صور الماضي كثيرا يحتفظ بكتابه معه لحظة المرض العصيب ، تختلط كلمات هيدجر مع أحلامه[٢١] يشير الي راية في اللغة في " النقد الحضاري " فاللغة وفق تعبير هيدجر تضفي علي التجربة والادراك بنية مسبقة فتجعلنا نري العالم بضوء معين تحدده هذه البنية المسبقة "[٢٢] ويخصص دراسة عن " الاغتراب والوعي والاصالة عند لوكاش وهيدجر[٢٣]" ذكرا وصف هابرماس لكتابه الوجود والزمان بأنه أهم مؤلف فلسفي منذ ظهور فينومينولوجيا الروح لهيجل " ويري أن الوجودية والظواهرية و البنيوية ما كان لها أن تتخذ شكلها وتدرجها الحاليين لولا مساهمة هيدجر الأساسية [٢٤] ومن هنا يناقش اشكالية الوعي من منظور "الوجود والزمان" و " التاريخ والوعي الطبقي" مؤكدا أنه كي يكون المرء متوافقا مع نفسه ، سواء بالبحث عن ذاته الاصيلة أم بالالتزام الاجتماعي يشكل خطوة حاسمة في فلسفتي لوكاش وهيدجر . رغبتهما الواحدة تكمن في إضفاء التسامي علي الوجود كما هو معطي مباشرة أجتماعيا كان أم معرفيا [٢٥]

ونفس الموقف نجده في أهتمامه بتحليلات فرويد وماركس وبالطبع لم يتعرف عليها في دراسته بالجامعة الامريكية في بيروت بل بعد ذلك كما يظهر في حديثه في " الجمر والرماد " يقول في دراستي في الجامعة الامريكية لم أسمع أسم كارل ماركس يذكر مرة واحدة كما أنني لم أقرا كلمة واحدة لفرويد [٢٦] أننا لو قرأنا فرويد لاكتشافنا بأن ما يدفع الانسان ويسيره في سلوكه وتفكيره ليست القيم والمثل العليا التي كان يتحدث عنها اساتذتنا ويبشرون بها ، بل قوي ودوافع داخلية تنزع في أعماق النفس وتستخدم العقل الواعي وسيلة من وسائلها [٢٧]

ونفس الامر بالنسبة لهيجل . أنه يدرس كيركجادر ولا يدرس هيجل لكن تبين له أن دراسة كيركجارد تتطلب معرفة فلسفة هيجل " الا أن إلمامي بفلسفة هيجل لا يتعدي بعض الافكار العامة ، لم يذكره لنا اساتذتي في بيروت ، لعل ذلك عائد الي عدم اطلاعهم علي فلسفته [٢٨]

ومع هذا يهتم بفرويد وماركس . ويوظفهما في دراساته وبيان موقفه في القضايا الحيوية المتعلقة بالمجتمع العربي فهو يستعين بفرويد في تحليله لكتابات باتاي عن العرب يقول في " النقد الحضاري " : " أن ما يريده باتاي هو تثبت الصفة شبه المرضية التي يتعامل بها العربي مع الواقع التي عبر عنها فرويد في نظرية التفكير الرغبوي WISHFUEL THINKING [٢٩] ويرد علي برنار لويس موضحا أن اختلاف العقليات ينشأ نتيجة اختلاف الممارسات والتجارب التاريخية للشعوب ليس نتيجة الاختلاف ماهوي (عنصري) في تركيب الحضارات المختلفة . ويضرب مثل أننا لا يمكننا تفسير العلاقة العميقة في الخيال الغربي بين الأم والطفل علي مستوى التحليل الفرويدي أذ انها علاقة تتبع من تراث معين هو تراث العذراء والمسيح الطفل المغروس في خيال الغرب الجماعي والمجسد في تاريخه الفني [٣٠]

ويستخدم تحليلات فرويد علي أمتداد صفحات كتابه "مقدمه في دراسة المجتمع العربي" ، وهو يشيد بترجمة صفوان لكتاب فرويد تفسير الاحلام التي ترجع أهميتها في فتح افاق جديدة امام الفكر النقدي كانت مغلقة في وجهه حتي الان . فهذه الترجمة

الدقيقة للمرجع الرئيس في علم النفس التحليلي الفرويدي تضح الأطار الفكري واللغة التحليلية التي وضعها فرويد في متناول النقاد الجدد.

وقد حاضر في الفكر الماركسي في مادة " الفكر الأوربي في القرن التاسع " لسنوات عديدة في جامعة جورجتان . يقول" أعدت انذاك (في أواخر الستينات) قراءة ماركس بشكل جذري بخاصة نصوصه الأولي ، مثل "المخطوطات الفلسفية والايدولوجية الالمانية" [٣١] ويضيف "أكتشفت عند قراءة ماركس في ضوء ثورة الستينات ، أنه كان أقرب إلى ما كنت أرمي إليه من كيركجارد الذي إنحدر في الاخير باتجاه ديني لم استيغه . إلا أنه كما يخبرنا. لم يؤمن " بالماركسية كعقيدة شاملة تفسر التاريخ والوجود أو كايدولوجيا حزبية علي صعيد عالمي ....اكتشف في الماركسية اسلوبا جديدا في منهجية المعرفة هو بالاسلوب النقدي التحليلي وتعزز ارتباطي بالاسلوب النقدي الماركسي لدي قراءتي الجديدى لفرويد في الوقت الذي أعدت فيه قراءة ماركس .. ووجدتني منذ ذلك الحين أجمع بين الاتجاهين ، الماركسي، الفرويدي ، في تحليل للمجتمع العربي والخطاب الأبوي المهيمن عليه. [٣٢]

وقد أهتم بالشرابي بالاضافة الي دلتاي وهيدجر وماركس وفرويد بالماركسية الجديدة وبأهم أعلام الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت هابرماس اشار إلى حديثه عن هيدجر والوجود والزمان واستشهد بتوجيهه الي ضرورة وجود معرفة تنويرية ترمي ليس فقط الي تفهم الواقع بل الي تجاوزه وتغيره، معرفة عقلانية تحررية في أن . وذلك في مقدمة كتابه " النقد الحضاري"[٣٣]

وتستمر القائمة فقد كان نيقولاي هارتمان موضوع اطروحته للماجستير مع الفيلسوف الامريكي لويس وذلك لصلته بهوسرل ،الذي كان له تأثير كبير في الفلسفة الوجودية المعاصرة (هيدجر ،سارتر، ميرلوبونتي) [٣٤] لقد مثل هارتمان التراث الفلسفي الأوربي بأعمق معانيه (٣٥) وقد شارك في مناقشته أطروحته الفيلسوف الالماني الوضعي المنطقي كارناب ، الذي يشيد شرابي رغم اختلاف التوجهات بمنهجيته العلمية في المناقشة (٣٦)

ونتوقف في النهاية عند أهتمام شرابي الكبير بصاحب فلسفة الحياة وارادة القوة نيتشه ، الذي كان مصدر اهتمام الكثير من المفكرين العرب كما اشرنا (٣٧) يصف من خلاله اشكالية الغرب بالنسبة لنا ، فهي في أهم ظواهرها اشكالية معنوية بقدر ما هي اشكالية سياسية ثقافية ، أنها اشكالية إرادة القوة ، بمعنى تعبير نيتشه اشكالية تحقيق القوي الكامنة في الانسان والمجتمع والارتفاع الي مستوي حضاري أعلي [٣٨] ويفسر لنا ذلك الاهتمام الكبير الذي أولاه لفلسفته نيتشه وحواره مع استاذه براجستراسر حول منهجية تدرس نيتشه[٣٩] أهتم به منذ التحاقه بالجامعة في بيروت وحرصه علي اقتناء كتبه [٤٠]وشغل به في ايامه الاولى في الولايات المتحدة[٤١]

لقد أهتم مبكرا بصاحب ارادة القوة ، ويبدو ان هذا الاهتمام الكبير ارتبط بعلاقته مع انطون سعادة ، الا انه منذ اليوم الذي اعدم فيه سعادة عاش شرابي حياته في حالة ازمة فكرية وسياسية علي الصعيد الشخصي والعام يقول :" عندما بدأت تخصصي في الفلسفة كنت أحلم أن أمضي حياتي في العمل الفكري ، في البحث الاكاديمي والتدريس الجامعي . كان أول مشاريعي الفكرية وضع كتاب حول فلسفة فرديريك نيتشه وحياته المأساوية (بدأت بقراءة نيتشه في الثامنة عشر وبقي رفيق الفكري ومايزال) وبدأت بالأعداد لتنفيذ هذا المشروع بتعلم اللغة الألمانية عند التحاقي بجامعة شيكاغو ١٩٤٧ لكن سرعان ما تبددت أحلامي " أزمة المثقفين " [٤٢]

والسؤال هل ارتباطه بسعادة وفلسفة الحياة والقوة له علاقة بشغفه بنيتشه والفلسفة . وهل غياب سعادة أدى إلى ابتعاده عن الفلسفة وتلاشي اهتمامه بنيتشه فيلسوفه المقرب؟

الهوامش

[١] د. أحمد عبد الحليم عطية : شرابي والفكر الفلسفي العربي المعاصر " بحث ألقي في ندوة الجمعية الفلسفية المصرية " نوفمبر ٢٠٠٠ ونشر في "الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام" تحرير حسن حنفي ، مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت ٢٠٠٢.

[٢] د. أحمد عبد الحليم عطية " هشام شرابي والغرب ، بحث القي في ندوة شرابي وازمة المجتمع العربي ، مكتبة الاسكندرية ،ديسمبر ٢٠٠١ ونشر في الكتاب التذكاري حول هشام شرابي اصدار اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية ، العدد التاسع ٢٠٠٣ .

[٣] د. شرابي : مشكلة القيم بين هارتمان ولويس ترجمة محمد محمد مدين القاهرة ٢٠٠١

[٤] د. علي حمية: المدرحية ، بحث القي في ندوة الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام ، القاهرة ، نوفمبر ٢٠٠٠.

[٥] يبدو الاهتمام الكبير من المفكرين العرب بالفيلسوف الالماني ظاهرة توقف امامها عدد من الباحثين وقد رصدنا علاقة بدوي بنتشه في كتاب دراسات عربية حول بدوي ، دار المدار الاسلامي ، بيروت ٢٠٠٢.

[٦] أنظر سعاد حرب: بعض تحولات التقاطع بين سعادة ونيتشه مجلة اتجاه – العدد الخامس عشر /السنة الثالثة فبراير ٢٠٠٠.ص ٤٩٨-٤٠٥

[٧] محمد أحمد عواد: الفلسفة في خطاب انطون سعادة ، مجلة أتجاه ، العدد الخامس عشر ص ٤٢٧وما بعدها .

[٨] ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي ،دار الطليعة بيروت.

[٩] أنظر د. احمد عبد الحليم عطية : مفهوم التطور عند انطون سعادة ، بحث القي في ندوة انطون سعادة وتحديات الالفية الثالثة ، ظهور الشوير، لبنان ، ٩-١٢ سبتمبر ١٩٩٩ ونشر في مجلة اتجاه، العدد ١٥ بيرون ٢٠٠٠ ص ٣١١-٣٢٥

[١٠] أنظر شرابي ، صور الماضي ، دار نلسن بيروت ص ١٧٥-١٧٧

[١١] شارل مالك : المقدمة سيرة ذاتية فلسفية ،دار النهار٢ بيروت ٢٠٠١ الفصل الرابع ص ٥٥ وأنظر ما بعدها وأنظر أيضا د. ناصف نصار ، مقالة في الوجود ، قراءة في سيرة ذاتية فلسفية ، دار النهار بيروت ٢٠٠١ الفصلين الثامن والتاسع ص ٦٧-٩٦.

[١٢] شرابي: طريق الوجوديين ، في أزمة المثقفين العرب ، دار نلسن ٢٠٠٢ص ٤٥-٥٠

[١٣] شرابي : فلسفة القيم في المدرسة المدرحية في هشام شرابي يروي قصة ثلاث مدن عاش فيها أعداد محمود شريح ، منشورات الجمل ١٩٩٤

[١٤] شرابي : صور الماضي : دار نلسن،بيروت ص ٢٠٦ -٢٠٧-٢٠٨

[١٥] شرابي : صور الماضي دار نلسن بيروت

[١٦] د. حسين عبد القادر : قراءة في مقدمات لدراسة المجتمع العربي الكتاب التذكاري عن شرابي ،سبق ذكره

[١٧] د.محمد وقيدي : النقد الحضاري والنقد الذاتي دراسة في الكتاب التذكاري حول شرابي .

[١٨] شرابي : أزمة المثقفين العرب ، دار نلسن ، بيروت ، ٢٠٠٢ ص ١٠٥

[١٩] المصدر السابق ص ١٠٨

(٢٠) المصدر السابق ص ١١٠

(٢١) شرابي : صور الماضي ،ص ٤٥

(٢٢) شرابي النقد الحضاري ،ص ٨١

(٢٣) المصدر السابق ص ٨٩

(٢٤) شرابي : الاغتراب والوعي والاصالة عند لوكاش وهيدجر في أزمة المثقفين العرب .

(٢٥) المصدر السابق ص ٨١

(٢٦) شرابي، الجمر والرماد ، ص ٤٦

(٢٧) المصدر السابق : ص ٤٦-٤٧

(٢٨) المصدر السابق ص ١٣٣

(٢٩) شرابي : النقد الحضاري ،ص ٦٣-٦٤

(٣٠) المصدر السابق ص ٨٢

(٣١) شرابي :صور الماضي ،ص ٣١-٣٢

(٣٢) المصدر السابق ص ٣٣.

(٣٣) شرابي : النقد الحضاري ،ص ٩

(٣٤) شرابي : الجمر والرماد، ص ٢٠٣

(٣٥) المصدر السابق ص ٢٠٤

(٣٦) المصدر السباق ص ٢٠٦-٢٠٧

(٣٧)راجع كل من سعاد حرب في استقبال نيتشه ، باحثات ، بيروت الكتاب الخامس ١٩٩٨-١٩٩٩ ص ١٧٩ ولها ايضا بعض تحولات التقاطع بين نيتشه وسعادة ،وأحمد عبد الحليم عطية : نيتشه بدوي ،دراسات عربية حول بدوي ،دار المدار الاسلامي ،بيروت ٢٠٠٢ وجمال مفرج نيتشه : ودعاة التقدم العربي ، أوراق فلسفية ، العدد السادس

(٣٨) شرابي :الجمر والرماد ص ٢٢٤

(٣٩) المصدر السابق ص ١٤٣- ١٤٧ وكذلك جمال مفرج :شرابي تحت شجرة نيتشه ،بحث القي في ندوة شرابي والحداثة ، جامعة قسطنطينة ، الجزائر ، ابريل ٢٠٠٢ واوراق فلسفية العدد السادس

(٤٠) شرابي : الجمر والرماد ص ٥٠

(٤١) المصدر السابق ص ١٦٤

(٤٢) شرابي أزمة المثقفين العرب ص ٩

قواعد النشر في أوراق فلسفية

١- يقبل للنشر بهذه المجلة ، البحوث والدراسات والمقالات ، التي تتميز بالأصالة والجدية في مجالات الفلسفة المختلفة.

٢- يتراوح طول العمل المقدم للنشر بين عشرة صفحات وعشرون صفحة .

٣- تقدم الأعمال مكتوبة على الكمبيوتر مع تقديمها مسجلة على أسطوانة مرنة (٣,٥ بوصة) مع تأكيد صاحب البحث من صلاحية الأسطوانة للطبع .

٤- لا تقبل المجلة الأبحاث التي تزيد عدد صفحاتها عن ٢٠ صفحة بحد أقصى ٨٠٠٠ كلمة للمقال الواحد.

٥- تقدم البحوث والدراسات العربية المصحوبة بملخص Abstract باللغة نفسها في حدود عشرة أسطر وأخر باللغة الإنجليزية بالطول نفسه . أما البحوث والدراسات غير العربية فتقدم مصحوبة بملخص بنفس المواصفات السابقة باللغة الأصلية ، وملخص واف باللغة العربية.

٦- يراعى في إعداد قائمة المراجع ما يلي :

أ- تسجيل أسماء المؤلفين أو المحققين أو المترجمين أو المراجعين ، متبوعة بعنوان الكتاب ثم مكان النشر ثم اسم الناشر ، ثم تاريخ النشر (مع بيان الطبعة)

ب- مقالات الدوريات تبدأ باسم صاحب المقال ، ثم العنوان ثم اسم الدورية ثم رقم المجلد والعدد والمجلة وتاريخه ، ثم ارقام الصفحات التي يقع فيها المقال

٧- يرد عنوان البحث في رأس الصفحة الأولى ، متبوعا باسم المؤلف مقرونا بوظيفته وجهة عمله أو عنوانه البريدي

٨- تخضع الأعمال المقدمة للتحكيم العلمي السري وفقا للنظام المتبع في المجلة .

٩- يشترط ألا يكون العمل المقدم قد سبق نشره ، أو قدم للنشر في أية جهة أخرى ، ويكتب الباحث تعهدا بعدم تقديمه للنشر في أي جهة أخرى بعد قبوله للنشر بالمجلة .

١٠- لا يجوز إعادة نشر محتويات هذه المجلة ، إلا بعد الحصول على إذن كتابي من هيئة التحرير.

١١- لا ترد أصول الأعمال المقدمة للمجلة سواء قبلت للنشر أو لم تقبل .

١٢- توجه جميع المراسلات الخاصة بالنشر في المجلة إلى رئيس التحرير

١٣- الأراء الواردة في المجلة تعبر عن وجهات نظر أصحابها .